MUNDO Y EXISTENCIA

CÉSAR LAMBERT

Consideraciones fenomenológicas desde la perspectiva de Heidegger y Welte

be
brickl|ediciones

César Lambert (n. 1967), doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Alemania), bajo la dirección del prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, es, actualmente, Decano de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Ha publicado los libros *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger* (Peter Lang, Frankfurt/M., 2002) y *Diálogo Intercultural* (New Bulgarian University; Universidad Católica del Maule, Sofía, 2006). Autor de numerosos trabajos filosóficos. Ha dado conferencias en Chile, Alemania, Bulgaria y Rumania.



brickl ediciones

El presente ensayo se propone una investigación filosófica que asiente el diálogo entre M. Heidegger y B. Welte a partir de un punto de arranque concreto: el fenómeno del mundo. El concepto de mundo no se entiende en el sentido de una suma de todos los objetos de la experiencia, sino como una totalidad de carácter significativo que es previa a la comparecencia de los entes concretos. Mundo es, así, una esfera de presencia, esfera que no es ella misma una cosa más del mundo. Pero mundo como esfera de presencia sólo lo hay para el ser humano; no hay mundo sin hombre. Es un existir humano marcado por su condición mundana o, lo que es igual, un mundo marcado por el existir mismo. A su vez, el sentido último de la investigación es una contribución al diálogo de Heidegger y Welte a propósito de la pregunta por Dios.

CÉSAR LAMBERT

MUNDO Y EXISTENCIA

Consideraciones fenomenológicas desde la perspectiva de Heidegger y Welte



bricklediciones

MUNDO Y EXISTENCIA
Consideraciones fenomenológicas desde la
perspectiva de Heidegger y Welte
César Lambert

Registro de Propiedad Intelectual
Inscripción Nº 156822
I.S.B.N. 956-8588-01-9
Diseño de Portada: Teresa Ly
Diagramación: Caligrafía Azul
Brickle Ediciones
Crucero Exeter Nº0325, Providencia
E-mail: info@bricklediciones.cl
Web: www.bricklediciones.cl

Brickle Ediciones agradece el aporte financiero de la
Universidad Católica del Maule a la edición de esta obra.

ÍNDICE

§ 1. Introducción 7

Capítulo primero: Consideraciones metodológicas 13

§ 2. La noción de fenomenología según Edmund Husserl 13
§ 3. La noción de fenomenología según Martin Heidegger 22
§ 4. La estructura argumentativa en Bernhard Welte 33

Capítulo segundo: Mundo y estar-en-el-mundo según un enfoque fenomenológico-hermenéutico 45

§ 5. La horizontalidad 45
§ 6. El ser de los entes intramundanos 55
§ 7. El co-estar y el ser de los "otros" 64
§ 8. La significatividad 72
§ 9. Lo sagrado en el mundo: apertura del mundo a Dios 85

Capítulo tercero: Estar-en-el-mundo y fenómenos existenciales-fundamentales según Bernhard Welte 97

§ 10. La fe 97
§ 11. La culpa 120
§ 12. La muerte 138
§ 13. El amor 158
§ 14. Consideraciones finales 179

§ 1. Introducción

La investigación que aquí comienza se ocupa de dos autores alemanes del siglo XX: Martin Heidegger (1889-1976) y Bernhard Welte (1906-1983). Ambos desarrollaron sus actividades académicas, principalmente, en la ciudad de Friburgo de Brisgovia y, por cierto, se conocieron e intercambiaron puntos de vista[1]. Pero aquél es filósofo; éste, en cambio, teólogo. Para Heidegger la Teología es una ciencia positiva, y como tal esencialmente más cercana a la Química y a la Matemática que a la Filosofía[2]; esta última es, para él, la única ciencia ontológica. La diferencia de la Filosofía con las ciencias positivas es absoluta; la que se da entre las ciencias positivas, relativa[3].

A su vez, uno de los conceptos fundamentales para Welte es el de Filosofía de la religión[4]: tenemos, según él, filosofía cuando el ser humano piensa por sí mismo, a partir de sus propias capacidades[5]; lo que mueve al pensar filosófico es el intento por *ver o querer ver por sí mismo lo que las cosas son de veras*. Desde este punto de vista la religión es una de esas cosas que la filosofía quiere ver por sí misma. En efecto, la religión acontece y se despliega como un suceso humano y como una forma de la vida humana[6]. La religión no es filosofía, y cuando se presenta ante ésta, lo hace como algo totalmente distinto, como algo opuesto y previo a ella[7]. Se puede decir, entonces, que así como hay

---

[1] Cf. a este respecto la correspondencia recientemente publicada: HEIDEGGER, Martin, WELTE, Bernhard, *Briefe und Begegnungen*, editado por Alfred DENKER y Holger ZABOROWSKI, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003. Asimismo, véasela versión en español: HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. por Ángel XOLOCOTZI y Carlos GUTIÉRREZ, Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, México D.F., 2006.

[2] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie und Theologie*, en: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1996, p. 49.

[3] Cf. op. cit., pp. 48-49.

[4] Una visión general y sistemática de los temas, enfoques y opciones en el pensamiento de Welte se encuentra en la investigación de Joaquín SILVA SOLER, *La verdadera religión. Un diálogo con Bernhard Welte*, Universidad Católica del Maule, Colección Tabor, Talca, 2000, 414 pp.

[5] Cf. WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1997, p. 44. Véase asimismo la traducción al español de Raúl GABÁS: *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1982, p. 13.

[6] Cf. loc. cit.; loc. cit.

[7] Cf. *Religionsphilosophie*, Op. cit., p. 56; *Filosofía de la religión*, Op. cit., p. 24.

Filosofía del arte o Filosofía de la ciencia, así hay también, para Welte, Filosofía de la religión, que estudia este fenómeno en el horizonte de la existencia humana.

Pues bien, en este contexto en que no es para nada obvio que pueda haber un efectivo diálogo intelectual entre Heidegger y Welte, proponemos una investigación filosófica que asiente ese diálogo en un punto de arranque concreto: el fenómeno del mundo. Usamos aquí la noción de "fenómeno" para hacer explícito que el concepto de filosofía a que se adscriben tanto Heidegger como Welte es el fenomenológico. De este asunto se ocupa, ante todo, el capítulo primero del trabajo, titulado "Consideraciones metodológicas" (§§ 2-4).

El concepto de mundo, por su parte, no se entiende en el sentido de una suma de todos los objetos de la experiencia, sino como una totalidad de carácter significativo que es previa a la comparecencia de los entes concretos. Mundo es, así, una esfera de presencia, esfera que no es ella misma una cosa más del mundo. Al estudio de esta estructura se ocupa preferentemente el capítulo segundo del presente trabajo: "Mundo y estar-en-el-mundo según un enfoque fenomenológico-hermenéutico" (§§ 5-9).

A este respecto hay que destacar que el mencionado capítulo concluye con una reflexión sobre lo sagrado en el mundo. Seguimos en este punto a Holger Zaborowski, para quien el hecho de que la filosofía fenomenológica trate de las "cosas mismas" y de la vida en su facticidad explica el creciente interés de la filosofía por los fenómenos de la religión. "En efecto, en la religión o dicho de forma más correcta: en los aconteceres religiosos se trata a todas luces de uno de los «asuntos principales» de la vida humana"[8]. No estamos, pues, estrictamente hablando, ante una relación de la filosofía con ese saber sistemático que es la Teología, antes bien, con aquel fenómeno humano, pre-teorético, vital, que es la religión. Que, por otra parte, la Teología tenga a este respecto algo esencial que decir es indudable.

---

[8] ZABOROWKI, Holger, "Enthüllung und Verbergung. Phänomenologische Zugänge zur Eucharistie", en: *Herder Korrespondenz*, Freiburg, 57, 11/2003, p. 580.

Pero mundo como esfera de presencia sólo lo hay para el ser humano; no hay mundo sin hombre. En efecto, no hay hombre sin mundo, ni éste sin aquél. A este "entramado" originario Welte lo denomina, siguiendo en este punto la terminología de Heidegger, Weltdasein: es un existir humano marcado por su condición mundana, o lo que es igual, un mundo marcado por el existir mismo[9]. Como, además, los comportamientos y modos de ser de la existencia humana que se dirigen a un determinado objeto se caracterizan por la relación *intentio-inténtum*, la relación del hombre con el mundo se caracteriza también por esta esencial intencionalidad. No es, claro, una intención dirigida a tales o cuales objetos, sino, como veremos, una intención horizontal dirigida a aquello que hace posible la presencia de objetos. Del examen de estos comportamientos se ocupa el capítulo tercero: "Estar-en-el-mundo y fenómenos existenciales fundamentales" (§§ 10-13). Allí se estudia la fe trascendental que hace posible toda existencia humana (§10): el ser humano hace, por así decir, una apuesta, una anticipación del futuro; esta fe es, implícitamente, fe en Dios; como tal puede, entonces, transformarse en fe explícita. Pero este paso no es un paso necesario, sino ante todo un acto de la libertad humana.

Asimismo se estudia la culpa (§ 11) como aquella dimensión de la existencia humana en que se hace patente la huida del hombre ante su propia verdad, y el necesario giro que implica aceptar la propia culpa como algo irrevocable. Aquí se hace también manifiesto un poder que trasciende todo lo entitativo y el mundo mismo; es un poder absoluto del cual puede proceder perdón y reconciliación. He ahí la dignidad de la culpa. Además se estudia el fenómeno desde el punto de vista del análisis existencial de Heidegger y se ve que ha de ser entendido de acuerdo al modo de ser de la existencia, en concreto, de la ocupación en tanto que constituida por facticidad, proyecto y caída.

Se examina, acto seguido, el fenómeno de la muerte (§ 12), más concretamente, la relación que el ser humano tiene con el

[9] Cf. WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einigerVoraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Herder, Freiburg; Basel; Wien, 1966, p. 71.

fin de la existencia; se ve que allí despunta una dimensión sagrada, que, por su parte, exige silencio como actitud adecuada; el difunto aparece entonces depurado de sus rasgos demasiado humanos y llevado a una figura más plena de sí. En este contexto se hacen evidentes las diferencias de los análisis de Welte y Heidegger; diferencias que estimamos son complementarias y no tanto excluyentes.

La investigación termina con el examen de un fenómeno humano eminente: el amor (§ 13); es la relación de un Yo amante con un Tú amado; para aquél el amado es, por cierto, lo central, pero eso no impide que él esté interesado en su amor; su amor le resulta importante. Con él también le resultan importantes y valiosas todas las cosas, a tal punto que, junto al amado, co-ama todas las cosas y el universo entero.

En las consideraciones finales (§ 14), que hacen una síntesis del recorrido entero del texto se pone, ante todo, de relieve el sentido último de la investigación: como una contribución al diálogo a propósito de la pregunta por Dios. Se hace ver la tensión que hay entre el ateísmo de la filosofía de Heidegger, que niega la posibilidad de la filosofía de la religión y el intento weltiano de hacer precisamente eso.

Hay otro aspecto del trabajo que es menester hacer presente en este lugar: se trata del "género literario". Hemos iniciado esta introducción hablando de una investigación. Este concepto se repite, además, a lo largo de todo el texto. Sin embargo, quisiéramos dejar constancia explícita que el escrito recoge formas estilísticas propias del ensayo: sin dejar de ser un trabajo científico tal como ha sido planteado aquí, se estructura a partir de la propia experiencia. El que escribe no es un "espíritu puro", sino un hombre de "carne y hueso". En este sentido nos sentimos herederos de una tremenda afirmación que hace Humberto Giannini al comienzo de su *"Reflexión" cotidiana*; dice él allí lo siguiente:

> "Cuando se dice que la filosofía tiene un aspecto esencialmente autobiográfico o incluso, diarístico se está diciendo de otro

> modo que la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que ex-plica".[10]

No queremos, pues, dejar duda alguna respecto al hecho de que estamos implicados en el texto y su propuesta. Ello exige una forma de argumentación que tiene que buscar maneras de expresión peculiares, pero que no impidan que "las cosas mismas" se muestren desde sí mismas. Desde esta perspectiva se ha tratado de evitar el uso excesivo de términos técnicos; también, de poner demasiados conceptos y citas en alemán; como no siempre es ello posible, se ha preferido ponerlos en nota al pie. Las traducciones de los textos de Welte, cuando sean nuestras, se enmarcan en esta visión general: se ha preferido la claridad en español que una pretensión de fidelidad filológica con el original. Asimismo, los textos en aleman han sido puestos sin cursivas, salvo que el propio original lo exigiere.

Pero si el lector quiere confrontarlas, están los originales en nota a pie. En relación a Heidegger también hemos procurado no caer en una jerga de especialistas y eruditos. Es, insisto, una visión metodológica fundada en una opción filosófica.

Por último merece destacarse que se trata de un trabajo pensado y escrito en la provincia, en conversaciones con los vecinos, en la familiaridad del "almacén de la esquina", con los colegas de la universidad: en invierno en torno a una chimenea; en verano, en un agradable jardín; mirando las estrellas y caminando por los cerros. Es también un texto, en parte, redactado en el invierno alemán, acompañado por personas cercanas y queridas, queridísimas. Es, finalmente, un escrito hecho en una sincera búsqueda de la verdad, que parece a veces tan esquiva.

---

[10] GIANNINI, Humberto, *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999, p. 11.

No me queda sino dar los agradecimientos, a quienes, en no pequeña medida, han contribuido a la consecución de este estudio. En primer lugar, a CONICYT por la beca postdoctoral que me permitió realizar una investigación de dos años, titulada "El fenómeno del mundo desde el pensamiento de Martin Heidegger y de Bernhard Welte" (nº 3030015). En segundo lugar, al profesor Dr. Joaquín Silva Soler (Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile), profesor patrocinante de la investigación FONDECYT. En tercer lugar, a mi universidad, la Universidad Católica del Maule, por los tiempos asignados y por la buena disposición para que llevara a cabo este trabajo, en especial al entonces Decano, profesor Jaime Morin St. Onge. En cuarto lugar, a las ayudantes de cátedra, señoritas Cristina Zamorano San Martín y Sandra Lara Cordero, por el trabajo de corrección y transcripción. Asimismo, agradezco al bibliotecario del Collegium Borromaeum, Friburgo (Alemania) por las facilidades para trabajar en la Biblioteca-Welte. Finalmente, agradezco a mi padre, César Lambert Chaparro por su constante acompañamiento.

1

Consideraciones metodológicas

§ 2. La noción de fenomenología según Edmund Husserl

Edmund Husserl (1858-1938) publica en 1900-1901 sus *Investigaciones Lógicas*. En ellas introduce el concepto de fenomenología en el sentido de un *análisis descriptivo de las vivencias subjetivas*. No se trata de un puro análisis ni de mera descripción, sino de ambas cosas en un mismo quehacer filosófico[11]. Veamos en qué sentido.

En el § 16 de la V. *Investigación lógica*[12] Husserl intenta precisar lo que él entiende por contenido real (reeller Inhalt) de las vivencias intencionales. Señala que el análisis que está llevando a cabo "trata, en general, de descomponer las vivencias interiormente experimentadas"[13]. Estamos, pues, ante un acto de descomponer (zergliedern), de dividir algo –en este caso, las vivencias– de acuerdo a los momentos que lo constituyen. Pues bien, la tarea de mostrar esas partes y descubrirlas no es otra cosa que la tarea de un "análisis puramente psicológico descriptivo (die Aufgabe der rein deskriptiven psychologischen Analyse)"[14]. La fenomenología es, así, psicología descriptiva: muestra y describe las vivencias y sus partes.

---

[11] A este respecto señala Eugen Fink lo siguiente: "Diese Forschung vollzieht sich in der phänomenologischen Methode, die weder nur einfach ein beschreibendes Verfahren des anschaulich Sichzeigenden, noch nur eine Auseinanderlegung (Analyse) von Seelischem; – die also weder nur Deskription, noch nur Analytik, sondern die deskriptive Analyse der Intentionalität ist" (FINK, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg, Könighausen und Neumann, 1985, p. 23).

[12] Cf. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, 2, trad. de Manuel G. MORENTE y José GAOS, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 471-589. La versión original de que disponemos es: *Logische Untersuchungen,* Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil, siebte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, pp. 343-508.

[13] HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, 2, op. cit., p. 512.

[14] Loc. cit. Véase asimismo la primera edición: *V. (Fünfte) Logische Unterschung. Über intentionale Erlebnisse und ihre "Inhalte"*, nach dem Text der 1. Auflage von 1901 hrsg. v. Elisabeth STRÖKER, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 55.

En este contexto Husserl precisa qué es, concretamente, lo que la fenomenología descubre. En efecto, afirma que es un análisis de las vivencias como se dan realmente en la experiencia "sin tener en cuenta las conexiones genéticas, ni lo que significan fuera de sí mismas, ni aquello para lo que puedan valer"[15]. Pongamos nosotros los ejemplos de aquello a que Husserl se refiere:

1. La fenomenología no se ocupa de conexiones genéticas, o sea, de la génesis de una vivencia. Si saca a luz la vivencia del miedo, no se pregunta por qué surgió éste. Bien puede acaecer que el surgimiento del miedo esté determinado por vivencias previas, por experiencias de la edad infantil, etc. Todo eso es verdad, y como tal objeto de una ciencia particular, de la Psicología empírica. Pero esas otras vivencias no son, en estricto sentido, partes reales de la vivencia del miedo. En consecuencia, no caen dentro del terreno de que la fenomenología se ocupa –pese a ser ésta análisis psicológico descriptivo.

2. Tampoco es tema de la fenomenología la significación fuera de sí misma. Husserl no está estudiando todas las vivencias, sino sólo las que él denomina *vivencias intencionales*; entiende por tales las que están *dirigidas a objetos*[16]. En estas vivencias el objeto está presente justamente de manera intencional. Ya veremos todo lo que esto implica. Lo que aquí interesa destacar es el hecho de que el objeto a que está dirigida la vivencia puede no existir realmente o ser una mera alucinación, y sin embargo no deja de ser objeto intencional. Si veo un perro que se está lanzando sobre mí y, por tanto, me provoca miedo y huyo, desde el punto de vista fenomenológico no interesa si posteriormente constato que no se trataba de un perro, sino de la sombra de un árbol. El "antequé" del miedo es lo que se me aparece en tanto que se me aparece. No es, por consiguiente, tema de la fenomenología lo que las vivencias significan fuera de sí mismas, vale decir, su eventual equivalente objetivo en la realidad.[17]

---

[15] HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas,* 2, loc. cit.

[16] Cf. la introducción a la V. *Investigación*, op. cit., p. 473.

[17] Hay que hacer notar que, para precisar el carácter propio del trabajo intencional, la fenomenología recurre con frecuencia a la alienación. Veamos sólo dos botones de muestra: en HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,*

3. El valor. En las filosofías imperantes a fines del siglo XIX se hacía una distinción que entonces parecía incuestionable, a saber, la distinción entre ser y valor[18]; se distinguía, por ejemplo, entre valores éticos, estéticos y lógicos, a los cuales correspondían las disciplinas filosóficas de la Ética, Estética y Lógica. Pues bien, este ámbito de las valoraciones también cae fuera de aquello de que el análisis descriptivo se ocupa. No interesa aquí la relación que pudiera existir entre la vivencia experimentada en la conciencia y el ámbito de los valores.

El pasaje de la V. *Investigación* que nos ocupa presenta una serie de restricciones más que acota aún mejor en qué sentido estamos ante un "análisis puramente psicológico

---

Trad. de Juan José GARCÍA NORRO, Editorial Trotta, Madrid, 2000, pp. 89-90: "Supongamos que alguien sufre una alucinación. Alucinando ve, ahora y aquí, en esta sala, que en ella se mueven elefantes. Percibe estos objetos aunque no subsistan. Los percibe, se dirige a ellos percipientemente. Tenemos aquí un dirigirse a los objetos sin que estos sean subsistentes. Se les dan como subsistentes de un modo puramente ilusorio –así lo decimos nosotros, los que no somos él–. Pero estos objetos pueden darse ilusoriamente al que alucina sólo porque su percibirlos, en el modo de la alucinación como tal, es de tal modo que en este percibir se encuentra con algo –porque el percibir en sí mismo es un comportarse respecto de un comportamiento con un objeto– que puede ser efectivo o sólo ilusorio. Sólo porque el percibir alucinatorio en tanto que percepción tiene en sí mismo el carácter de dirigirse-a, puede quien alucina referirse a algo de manera ilusoria. Puedo aprehender algo *ilusoriamente* sólo si, yo, el que aprehende, me *refiero* de algún modo. Sólo entonces puede el referirse adoptar la forma de lo ilusorio. La relación intencional no surge sólo mediante la subsistencia efectiva de los objetos, sino que se encuentra en el percibir mismo, ya esté libre de engaño o no". El texto alemán se encuentra en: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, pp. 84-85. Por su parte, Ortega y Gasset se ocupa del mismo asunto en un texto de carácter divulgativo titulado *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1980, que tiene su origen en lecciones del año 1930, y en que Ortega muestra que conoce a Husserl y Heidegger. El pasaje en cuestión es el siguiente: "Jardín en [persa] se decía «paraíso». Pues bien, si bebo ciertos alcaloides, aun despierto logro ver jardines que son como aquel. Son los jardines alucinados, los que «paraísos artificiales». El jardín de alucinación no se diferencia por *sí mismo* en nada del jardín auténtico –es decir, que ambos son igualmente auténticos. Talvez todo lo que me rodea, todo el mundo exterior en que vivo es sólo una vasta alucinación. Al menos, su contenido perceptible es igual en la percepción normal y en la alucinante. Ahora bien, lo característico de la alucinación es que su objeto no lo hay en verdad. ¿Quién me asegura que la percepción normal no es también eso? De la alucinación se diferencia sólo porque es más constante y su contenido relativamente común a los otros hombres y a mí" (p. 119).

[18] Cf. al respecto MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 406-409.

descriptivo"[19]. Dice allí Husserl que, en el caso del análisis de un complejo de sonidos articulados, este análisis –o sea, la fenomenología– encuentra sonidos y partes abstractas de la vivencia del sonido; asimismo formas unitarias de sonidos[20]. Pero, "no encuentra nada comparable a vibraciones sonoras, órgano del oído, etc., ni tampoco nada semejante al sentido ideal que hace del complejo de sonidos un nombre, ni menos la persona que pueda ser llamada por ese nombre"[21]. El objeto temático del presente análisis lo constituye el sonido concreto y las partes abstractas de éste. Husserl mismo no habla expresamente de lo concreto, pero es claro que distingue entre lo abstracto (partes abstractas) y lo que no lo es. Y a esto último nosotros podemos denominarlo "concreto".

Así vistas las cosas, ¿qué hay que entender en este contexto por la oposición entre concreto y abstracto? Lo concreto es aquello que es experimentado en la vivencia *en tanto que ésta se está llevando a cabo.* Es lo experimentado en la ejecución misma de la vivencia. En cambio, lo abstracto –o como dice Husserl, las partes abstractas de la vivencia– se refieren a aquello que *se muestra sólo y exclusivamente para el análisis filosófico.* Estamos, pues, ante la diferencia entre lo pre-filosófico, pre-teórico, y lo filosófico, teórico. En efecto, hay aspectos de las vivencias que son patentes sin mayor esfuerzo; se hacen presentes sin más. Si estoy viendo la parte de adelante de una casa, a esa misma vivencia se le hace manifiesto que hay una parte de atrás de esa casa. El "atrás" de la casa se presenta *concretamente.* Por otra parte, en lo tocante a las partes abstractas, piénsese en lo siguiente: el hecho de reconocer que hay vivencias intencionales y no-intencionales, que las primeras están determinadas por la referencia a su objeto; que, además, esta referencia tiene una estructura específica –todo esto recién se revela expresamente en la reflexión tematizante de las vivencias. Y tematizar una vivencia, esto es, hacerla objeto

[19] HUSSER, Edmund, loc. cit.
[20] Cf. loc. cit.
[21] Loc. cit.

de una reflexión no es precisamente estarla viviendo. Pues bien, todo lo que se patentiza en esta actitud reflexiva tiene el carácter de lo abstracto.

Volvamos al texto que nos ocupa. Decíamos que el análisis descriptivo descubre sonidos concretos, o sea, descubre lo pre-filosófico y natural; y también descubre partes abstractas del sonido, en este caso la estructura suya en tanto que objeto intencional. Por ejemplo, que en la vivencia intencional hay un momento de impresión sensible (Empfindung), presente realmente (reell) en la conciencia, y un momento de intención comprensora (auffassende Intention) o interpretación (Deutung, Auffassung).[22]

Ahora bien, el análisis descriptivo no encuentra:

4. Vibraciones sonoras. Desde la óptica positivista se tiende a sostener que el sonido es, en realidad, una onda y que estrictamente hablando lo que oímos son vibraciones sonoras. Husserl, por su parte, no niega que ello pueda ser así. Pero destaca que al escuchar algo, uno no oye la vibración. Si ladra un perro, lo que oigo es el ladrido del perro; cuando escucho música, lo que me emociona y conmueve no es la serie de tal o cual longitud de onda, sino la cantata de Bach o la sonata de Beethoven.

5. La fenomenología tampoco encuentra el órgano del oído. Husserl sigue teniendo ante su mirada el enfoque del positivismo: el sonido es, para éste, una vibración que hace reaccionar físicamente al órgano correspondiente. Por cierto, esta perspectiva es legítima y propia de la Biología, pero hay que tener presente que, al escuchar algo, uno no está dirigido al órgano corporal. Por ende, nada de él está presente en la vivencia del sonido.

6. Tampoco encuentra el análisis fenomenológico el "sentido ideal que hace del complejo de sonidos un nombre"[23]. Hay

[22] Op. cit., p. 501; p. 503.
[23] Loc. cit.

que pensar este sentido ideal, no tanto desde las filosofías de los valores antes mencionadas, cuanto desde una visión metafísica de corte platónico que postula significaciones ideales que preceden a los nombres concretos. Eso en caso alguno es el objeto intencional de un acto psíquico.

7. Finalmente tampoco halla, en las vivencias, a la persona que puede ser llamada por el nombre. De nuevo Husserl está pensando en el objeto exterior, real. El objeto de la referencia intencional es el objeto intencional, exista éste en la realidad o no.

Al final del pasaje del § 16 que estamos comentando Husserl agrega: "Si hay algo evidente, es que las vivencias intencionales contienen partes y aspectos, que pueden distinguirse; y de esto sólo se trata"[24]. Lo que importa en fenomenología es que las vivencias intencionales –de carácter subjetivo– tienen partes y lados, de modo que el análisis que descompone encuentra precisamente estas partes y lados. De nada más que de esto se ocupa, entonces, la fenomenología. Todo lo que eventualmente se encuentra allende esta dimensión cae fuera de la temática fenomenológica.

Decíamos que las vivencias de que la fenomenología se ocupa son las intencionales y que éstas están por esencia constituidas por su referencia a objetos. Es éste el *objeto intencional*. Ahora tenemos que precisar el carácter específico del objeto intencional y, con ello, de la intencionalidad como tal.

Respecto de la primera aproximación que Husserl hace a la intencionalidad hay que destacar que toma su punto de arranque simplemente de ejemplos: "En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc."[25]. Los actos psíquicos aquí nombrados sólo son tales en referencia a algo que no es parte del acto mismo. La vivencia intencional es lo que es en tanto que se trasciende a sí misma en

---

[24] Loc. cit.
[25] Op. cit. § 10, p. 491.

dirección a un "algo" que no es parte real (reell) de ella. Ahora bien, en este contexto Husserl cita *in extenso* a Franz Brentano (1838-1917):

> "Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo".[26]

Lo que Brentano llama "fenómeno psíquico" corresponde, en la terminología de Husserl, a "vivencia intencional" o "acto". Así, el acto se caracteriza por la inexistencia intencional de un objeto: el término "inexistencia" indica el modo de ser de la *existencia-en*, pero en ningún caso, la falta de existencia. El objeto está en la conciencia, claro que no realmente, sino de modo intencional, es decir, el acto está referido a un contenido o, más precisamente, a una objetividad inmanente. ¿Cómo entender este último giro terminológico? En efecto, si algo es inmanente, es subjetivo y no objetivo. Pero si algo tiene el modo de ser de lo objetivo, es trascendente y no inmanente. ¿No estaremos ante un círculo cuadrado? A decir verdad, dos son las determinaciones esenciales de este objeto tan peculiar: por una parte, como decíamos, el objeto intencional no es parte real de la vivencia. Si uno descompone una vivencia intencional en sus momentos, no va a encontrar el objeto entre ellos. Tampoco un "representante" suyo en el sentido de imagen o "fotografía"[27]. Lo que sí hay en

[26] Loc. cit. Del libro de Brentano hay una traducción parcial al español: BRENTANO, Francisco, *Psicología*, trad. de José GAOS, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1951.
[27] Cf. HUSSERL, Edmund, op. cit., "Apéndice a los parágrafos 11 y 20", pp. 527-530.

la vivencia son componentes en que descansa la referencia a un objeto. La referencia está efectivamente en el acto psíquico, pero no aquello a que la referencia apunta.

Por otra parte, puede suceder que el objeto in-tendido, el objeto a que se dirige la referencia, sea una pura alucinación; también puede suceder que simplemente no exista, como es el caso del dios Júpiter cuando alguien se lo representa. El ejemplo es del propio Husserl en el § 11 de la V. *Investigación Lógica.* Dice allí que si me represento al dios Júpiter, este dios está «presente inmanentemente» en mi acto[28]. "Me represento el dios Júpiter quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar el dios Júpiter"[29]. Pero hay que dejar en claro que si se descompone, en un análisis descriptivo, esta vivencia, nada semejante a este dios se puede encontrar en la vivencia[30]. El así llamado «objeto inmanente» no es –dice Husserl– en verdad inmanente ni mental[31]. "Pero tampoco existe *extra mentem.* No existe, simplemente"[32]. El objeto de la representación «dios Júpiter» no existe, pues, ni *intra mentem* ni *extra mentem.*

El hombre ingenuo, que despliega su vida en una actitud pre-filosófica, va a preguntar –seguro– dónde está entonces tal objeto. Si no está ni dentro ni fuera, ¿entonces dónde? Desde la fenomenología se le ha de responder que este interrogante no tiene, en realidad, sentido. En efecto, lo que cuenta filosóficamente es que el objeto es objeto de una intención, de una referencia constitutiva del acto psíquico:

> "Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido".[33]

[28] Cf. op. cit., p. 495.
[29] Loc. cit.
[30] Cf. loc. cit.
[31] Cf. loc. cit.
[32] Loc. cit.
[33] Loc. cit.

A este propósito, y para esclarecer mejor qué es la intencionalidad, vamos a abordar un último punto. Es verdad que nada cambia si el objeto existe o es una ficción o un contrasentido. Pero también es evidente que la referencia intencional es en cada caso distinta. Esta diversidad de la referencia intencional, de la *intentio*, nos ocupará ahora. Dice Husserl en el § 10 de la V. *Investigación* que "hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional"[34] y da ejemplos de ello: el modo como una representación mienta su objeto es distinto del modo como lo hace el juicio; distintos son el modo de la esperanza y el del temor, el del agrado y el del desagrado, el del apetito y el del huir, etc.[35]. Esta afirmación es central para nuestros propósitos en el presente trabajo: el modo de referencia del temor –el acto de tener miedo– descubre lo temible: aquello a que se le teme (la oscuridad, los ladrones, etc.). Vistas las cosas desde el objeto, habría que decir: la oscuridad *en tanto temible* sólo se hace patente en el acto de temer. Ningún otro acto psíquico tiene esa modalidad específica.

Piénsese en la *intentio* que es el amar y el *intentum* que es lo amado. Sólo y exclusivamente la vivencia del amar es capaz de hacer patente algo o alguien *en tanto amable, en tanto que digno de ser amado.* Ninguna representación, ninguna reflexión, por "profundas" que sean, pueden hacer manifiesto lo que hace patente el amor. Así, cada vivencia tiene un modo específico de referencia intencional que no puede ser derivado o deducido desde otra vivencia. Y ello es así aun en el caso de que se trate de una vivencia compleja, que tenga, por tanto, una representación por base.

Para los efectos de nuestro trabajo habrá que preguntarse por la vivencia del amor, de la fe, de la comparecencia de la muerte, de la culpa. Todos estos actos psíquicos tienen sus respectivos objetos intencionales específicos.

[34] Op. cit., p. 491.
[35] Cf. loc. cit.

§ 3. La noción de fenomenología según Martin Heidegger

Martin Heidegger es un autor cuyo pensamiento no se entiende cabalmente sin el influjo de Husserl. Ya en sus primeros años de formación superior entró en contacto con las *Investigaciones Lógicas*[36], y entre los años 1918-1923 fue, en Friburgo, su asistente[37]. Husserl había llegado en 1916 desde Gotinga a reemplazar a Heinrich Rickert en la cátedra de Filosofía. Así, Heidegger pudo trabajar en estrecha colaboración con su maestro y familiarizarse con el método fenomenológico en forma óptima.

El año 1927 aparece *Ser y tiempo*, obra fundamental heideggeriana. En el § 7 de este texto, que se encuentra en la introducción del libro. Heidegger se ocupa detallamente del método de su investigación filosófica, que define como método fenomenológico. En ese marco hace explícita su procedencia del pensar de Husserl:

> "Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones Lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera vez".[38]

Y en una nota a pie, al final de esa misma página, se nos dice:

> "Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de las «cosas

[36] HEIDEGGER, Martin, Mein Weg in die Phänomenologie, en: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, pp. 81-90. En castellano: "Mi camino en la fenomenología", trad. Félix DUQUE, en: Martin HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 95-103.

[37] Cf. SAFRANSKI, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1998, p. 498. Hay traducción española de Raúl GABÁS: SAFRANSKI, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997.

[38] HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo RIVERA, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, p. 61. La versión original es: HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubingen, 1993, p. 38.

> mismas», el autor lo debe, en primer lugar, a E. Husserl, que, durante sus años de docencia en Freiburg, con su solícita dirección personal y libérrima comunicación de investigaciones inéditas, familiarizó al autor con los más diversos dominios de la investigación fenomenológica".[39]

El fundamento de que habla la primera cita no debe, empero, entenderse como un conjunto de afirmaciones incuestionables. Asimismo, las investigaciones de Heidegger han sido *posibles* sobre lo establecido por Husserl precisamente en tanto que la fenomenología es posibilidad:

> "Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una «corriente» filosófica *real*. Por encima de la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad".[40]

El hecho que el método fenomenológico sea ante todo posibilidad indica, repito, que no estamos ante afirmaciones incuestionables, sino ante una *actitud* frente a los problemas filosóficos. Heidegger insiste en la apertura a las "cosas mismas" (ya veremos en qué sentido).

Sea como fuere, tal vez haya que poner de relieve otro momento del pensar fenomenológico de Husserl que podemos constatar plenamente asumido por Heidegger, aunque él mismo no lo destaca. Al comienzo del § 25 de la V. *Investigación Lógica*, en que Husserl discute si la materia de un acto esto es, aquello en el acto psíquico que le da a éste su referencia intencional debe entenderse como la representación fundante[41], en ese contexto

---

[39] Loc. cit.
[40] Loc. cit.
[41] Cf. HUSSERL, Edmund, op. cit., cap. 3, pp. 531-551.

Husserl señala que alguien puede aquí preguntar sorprendido para qué se requiere de tantas minucias o detalles (Umständlichkeiten), a menos que se las requiera para resolver problemas que el fenomenólogo mismo se haya puesto en el camino.[42]

Quien habla en esta objeción es el pensamiento humano en su actitud ingenua y, por tanto, pre-filosófica: los problemas son, para ella, simples; se solucionan directamente y sin tener que "darle tanta vuelta al asunto". A ella le parece que las dificultades que no se resuelven así no deben, en rigor, ser consideradas como dificultades verdaderas. Son problemas ociosos: que nos ponemos en el camino por el puro afán de tenerlos.

A este propósito dice Husserl dos párrafos más abajo: "Es bedarf gar sehr der Umständlichkeiten". "Se requiere, pues, muchísimo de minucias" [43]. Se trata aquí de la respuesta de la actitud filosófica frente a la objeción de la actitud ingenua. El que ha entrado en el camino del saber filosófico y, concretamente, del fenomenológico, tiene que reconocer que los problemas y dificultades que se plantea no pueden ser resueltos de golpe, de una vez y para siempre.

Respecto del término alemán Umständlichkeit nos informa el diccionario que procede del adjetivo umständlich, y esta palabra, a su vez, quiere decir: "viele Umstände verursachend, mit vielen Umständen (Mühen) verbunden"[44]: es algo que produce mucho trabajo y está unido a muchos esfuerzos. Entonces tenemos que el saber filosófico es consciente que va indisolublemente unido a un trabajo de detalle, con casi infintos vericuetos, en que se pondera cada posible respuesta. No es, pues, casual que abunden las distinciones, las diferenciaciones sutiles. Y nada más lejano que el pensar ideológico, que necesita avanzar rápido y con soluciones simples.

En definitiva podemos decir que así como Heidegger destaca expresamente de la fenomenología la actitud que enuncia la máxima: "¡A las cosas mismas!"[45], de la misma manera, pero en

[42] Cf. op. cit., pp. 536-537; *Logische Untersuchungen*, op. cit., pp. 433-434.
[43] Cf. op. cit., p. 537; edición alemana: p. 434.
[44] WAHRIG, Gerhard, *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann Lexikon Verlag, 1986, p. 1322.
[45] HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 51.

forma tácita, también adscribe al aserto: "Se requiere muchísimo de minucias". De la presente investigación podemos decir lo mismo.

Pues bien, veamos qué entiende Heidegger por fenomenología. Insiste, primero que nada, en que se trata de una concepción metodológica que no caracteriza el qué, sino el cómo de los objetos de la investigación filosófica[46]. Lo que aquí importa es que la fenomenología no delimita un campo de objetos, dejando otros fuera. No es, pues, el estudio de un objeto establecido sin más desde un principio[47]. Este aspecto es, para nosotros, de gran relevancia, pues hay que tener presente que el teólogo Bernhard Welte quiere desarrollar una fenomenología de la religión o de la experiencia religiosa. En este sentido Welte, al igual que Heidegger, entiende la fenomenología como posibilidad.

Pero, ¿dónde está la importancia de la concepción metodológica? ¿Está, acaso, Heidegger imbuido en una suerte de "metodologismo" que reduce todo a estrategias y caminos? El § 7 que estamos analizando dice a este propósito que cuanto más genuina sea una concepción metodológica y cuanto más ampliamente determine el cauce de una ciencia, "tanto más originariamente estará arraigada en la confrontación con las cosas mismas"[48] y, desde este punto de vista, más se alejará de una manipulación técnica, que también se da en las disciplinas teóricas[49]. En efecto, es posible que un saber se desarrolle sin estar del todo arraigado en la confrontación con las cosas mismas; piénsese en las así llamadas "teorías del conocimiento", que parten de la base que hay un sujeto "dentro" y una realidad "fuera" y que hay que determinar la forma en que se produce el "puente" entre ambos[50]. Aquí no hay una genuina confrontación con las cosas mismas que se pregunte por el modo de ser esencial del sujeto. Y, claro, es fácil caer en una manipulación técnica en el

[46] Loc. cit.

[47] En *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 3, dice Heidegger que la fenomenología no es una ciencia filosófica entre otras, ni la propedéutica de las demás, sino el título del *método de la filosofía científica como tal*. En castellano: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 27.

[48] HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, loc. cit.

[49] Cf. loc. cit.

[50] Cf. op. cit., § 13.

sentido de un mero juego con conceptos –como los de "fuera" y "dentro"– alejándose así de las cosas mismas. Sirva esto de advertencia también para la presente investigación.

En el contexto que nos ocupa, Heidegger señala que el término "fenomenología" expresa la máxima ya citada –que se ha vuelto, por lo demás, harto conocida: "¡a las cosas mismas!"[51]. Decíamos que Heidegger destaca expresamente esta afirmación. Estamos, por otra parte, ante una de esas conocidísimas afirmaciones filosóficas que se repiten por doquier; como el "Yo soy yo y mi circunstancia" de Ortega y Gasset[52], o el "giro copernicano" de Kant[53], o el "cogito ergo sum" cartesiano[54]. Por lo mismo, hay que tener cierta precaución en su uso. Hay que tener presente que la fórmula "¡a las cosas mismas!" no está, literalmente hablando, en Husserl; lo que sí hay en éste es una expresión semejante, que se encuentra en la introducción al tomo II de la edición alemana de las *Investigaciones Lógicas*[55]. Es, en sentido

[51] Op. cit., p. 51.

[52] ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación del Quijote*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 25: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo".

[53] Cf. NEUMANN, Hardy, "Revolución e hipótesis copernicana", en: *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, BRICKLE, Patricio (Ed.), Madrid, Trotta, 2003, pp. 111-131.

[54] DESCARTES, Discurso del Método, trad. de J. ROVIRA ARMENGOL, Editorial Losada, Buenos Aires, 1972, p. 66: "Mas inmediatamente después me fijé en que, mientras yo quería pensar así que todo era falso, era preciso que yo, que lo pensaba, fuero algo. Y advirtiendo que esta verdad: *yo pienso, luego* soy, era tan firme y segura que no podían conmoverla todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba".

[55] HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I Teil, op. cit., pp. 5-6: "Wir wollen uns schlechterdings nicht mit 'blossen Worten', das ist mit einem bloss symbolischen Wortverständnis, zufrieden geben, wie wir es zunächst in unseren Reflexionen über den Sinn der in der reinen Logik aufgestellten Gesetze über 'Begriffe', 'Urteile', 'Wahrheiten' usw. mit ihren mannigfachen Besonderungen haben. Bedeutungen, die nur entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen? wenn uberhaupt von irgendwelchen belebt sind, konnen uns nicht genug tun. *Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen*" El destacado es nuestro. Respecto de la expresión "las cosas mismas" véase la enumeración de pasajes en Husserl que ofrece VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit"* Band 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein", Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, p. 286.

estricto, la formulación heideggeriana, no husserliana, de la fenomenología.[56]

Pues bien, para explicar con más minucia qué entiende por fenomenología, Heidegger descompone el término en sus dos elementos esenciales: *lógos* y *fainómenon*[57], e interpreta en detalle qué significación tiene cada uno de ellos.

El apartado A del § 7 se ocupa, así, del concepto de fenómeno[58]: *phainómenon* queda allí definido como "*lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo patente"[59]. A continuación este concepto es diferenciado de otros conceptos que comúnmente se asocian al concepto de fenómeno: *apariencia* y *manifestación*. Respecto del primero se hace notar que aquello que se muestra, puede mostrarse de diversas maneras. Y esta diversidad de su mostración depende de las distintas formas de acceso a él[60]. Propongamos nosotros una ilustración: una persona trabaja como profesor de Matemáticas y además es casado y padre de tres niños; asimismo es miembro de la directiva de la Junta de Vecinos de su barrio; y es hincha del equipo de fútbol de su ciudad; tiene dos hermanas; los domingos participa en la comunidad parroquial de su sector; y es asiduo lector de novelas policiales, etc. Así pues, en la sala de clases el acceso a él que tienen los alumnos es distinto al que tienen sus colegas; el acceso de su esposa e hijos no es al profesor, sino al esposo y padre. Su mostración es, por tanto, diversa a la anterior. Lo mismo sucede con el acceso a él que tienen sus vecinos, los hinchas que con él van al estadio; las hermanas se relacionan de otra manera específica con él, y así en cada caso. Recuérdese lo dicho en el parágrafo anterior a propósito de la intencionalidad: que hay diversas modalidades específicas de referencia intencional. El mostrarse-en-sí-mismo de algo es correlativo al comportamiento o acto que está referido a él.

---

[56] Una visión en parte divergente a la presentada por mí se puede encontrar en THURNHER, Rainer, " '¡A las cosas mismas!' Acerca de la significación de la máxima fenomenológica en Husserl y Heidegger", en: *Seminarios de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. 9, 1996, pp. 29-44.

[57] Cf. HEIDEGGER, Martin, loc. cit.

[58] Cf. op. cit. pp. 51-55.

[59] Op. cit. p. 52.

[60] Cf. loc. cit

Pero volvamos al tema que nos ocupa, la apariencia. Decíamos que lo patente se puede mostrar de diversas maneras. "Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo"[61]. Cuando, vaya por caso, uno confunde a alguien y lo toma por otro, es porque en ese instante se le presentó como aquél. "Perdón, caballero, es que usted es igualito a mi abuelo". Ahora bien, el hecho de que algo se muestra precisamente como no es en sí mismo es, entonces, la apariencia. Pero esta forma de mostración sólo es posible sobre la base del fenómeno en sentido originario –como lo que se muestra-en-sí-mismo:

> "Tan sólo en la medida en que algo, conforme a su sentido mismo, pretende mostrarse, e.d. ser fenómeno, *puede* mostrarse *como* algo que él *no es, puede* «tan sólo parecer...»"[62].

Lo que Heidegger destaca en este punto es el hecho que el fenómeno en sentido originario no excluye, en caso alguno, que algo se pueda mostrar como mera apariencia, vale decir que el mostrarse pueda en ocasiones conducir a engaño. Pero este hecho no puede ser tomado como punto de partida para una crítica de la fenomenología. Al contrario, desde la fenomenología se entiende mejor por qué algo puede ser mera apariencia.

El segundo concepto que el texto analiza y diferencia de fenómeno como mostrarse-en-sí-mismo es el de *manifestación*. El ejemplo que trae es el de la enfermedad y sus síntomas[63]: aquélla no se muestra en sí misma, antes bien, se anuncia por medio de anomalías que sí se muestran en sí mismas. A su vez, los síntomas de la enfermedad se muestran como *indicios* de lo que no se muestra. Manifestarse es, entonces, un no-mostrarse[64]. Pues bien, el manifestarse de algo –que viene a ser un anunciarse por medio de algo que se muestra– sólo es posible sobre la

[61] Loc. cit.
[62] Loc. cit.
[63] Cf. op. cit. pp. 52-53.
[64] Cf. op. cit. p. 52.

base del mostrarse de algo[65]. "Por consiguiente, los fenómenos no son jamás manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio, necesitada de fenómenos"[66].

Veamos ahora qué entiende Heidegger por *lógos*. La interpretación que lleva a cabo de este concepto esencial griego consiste en una relectura de lo que Aristóteles denomina *lógos apofantikós* en su *De interpretatione*. Dice Heidegger que *lógos* corresponde a *deloûn*: hacer patente. En concreto, se trata de que el *lógos* hace patente aquello de lo que se habla en el decir[67]. Así pues, estamos ante un *apophaínesthai*[68], o sea, de un hacer ver aquello de que se habla, pero de un hacer ver que extrae lo dicho de aquello de que se habla (*apó*). Por otra parte, el *lógos* es *phonè metà phantasías*[69], es decir, un sonido con fantasía –al decir de Aristóteles. Heidegger, por su parte, reinterpreta esta afirmación como "comunicación vocal en la que se deja ver algo"[70]. La fantasía de que habla Aristóteles no debe, empero, ser entendida como una imagen interior anexada a un sonido, sino como comunicación, como un hacer conocido que permite que algo se muestre.

Asimismo, el *lógos* es, de acuerdo a Aristóteles, *sínthesis*, síntesis[71]. Esta síntesis no debe ser interpretada como un enlace de representaciones en el sentido de procesos psíquicos "internos" que deberían concordar con lo que está "afuera". Antes bien, se trata de un poner junto con, es decir, hacer ver algo en su estar junto con algo[72]. Una cosa, sea la que fuere, siempre está remitida a otras cosas; un aspecto de una cosa siempre remite a otros aspectos de la misma cosa. Desde esta perspectiva una cosa se muestra como es, vale decir, en su ser, en la medida que se muestra en su referencia esencial a otras cosas o momentos. Y eso es justamente la síntesis del *lógos*.

---

[65] Cf. op. cit. p. 53.
[66] Loc. cit. Hay que tener presente que esta distinción tan tajante entre mostrarse-en-sí-mismo y manifestación se explica por la crítica que Heinrich Rickert hace a la fenomenología a partir justamente de la noción de manifestación. Véase VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, op. cit., pp. 301-302.
[67] Cf. HEIDEGGER, Martin, op. cit. p. 55.
[68] Cf. loc. cit.
[69] Cf. op. cit. p. 56.
[70] Loc. cit.
[71] Cf. loc. cit.
[72] Cf. loc. cit.

Otra de las determinaciones que propone Aristóteles y que Heidegger reinterpreta es aquella según la cual el logos apofántico es verdadero o falso[73]. Nuevamente hay que desechar la interpretación usual de esta tesis: que se trata de una concordancia entre el intelecto y la realidad. A esto Heidegger lo llama "un concepto constructivo de la verdad"[74]; con "constructivo" quiere decir que no es un concepto extraído de las cosas mismas, en confrontación con ellas. "Constructivo" se opone aquí a "fenomenológico". Pues bien, ser verdadero (*aletheúein*) quiere decir: sacar de su ocultamiento el ente de que se habla y, en tal sentido, hacerlo ver como desoculto o verdadero (*alethés*). Verdad es, entonces, desocultamiento. Por su parte, ser falso (*pseúdesthai*) es un engañar en el sentido de encubrir aquello de que se habla; es hacer pasar una cosa por algo que ella no es.[75]

Así pues, veamos la determinación preliminar del concepto de fenomenología. Consiste ésta, de acuerdo a lo ya dicho por Heidegger, en un *apophaínesthai tá phainómena*, hacer ver desde sí mismo lo que se muestra; y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo[76]. El hacer-ver que aquí entra en juego está constituido por un permitir o dejar que la cosa se muestre; es permitir –por así decir– que la cosa se despliegue desde sí misma, sin que en ello la cosa se desvirtúe[77]. Entonces, si fenomenología equivale a ciencia de los fenómenos, esta última expresión quiere decir: "un modo *tal* de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación"[78]. Nótese que este aserto es marcadamente polémico. Da a entender que hay modos de captar los objetos en que lo que se discute acerca de ellos *no* es tratado en directa

---

[73] Cf. loc. cit.

[74] Loc. cit.

[75] Cf. loc. cit.

[76] Cf. op. cit, p. 57.

[77] En relación a las posibilidades que se incuban aquí ténganse presente la sugerente interpretación que de los pasajes comentados hace Bernhard WELTE. Cf. "Gott im Denken Heideggers", en: HEIDEGGER, Martin; WELTE, Bernhard, *Briefe und Begegnungen*, op. cit. pp. 91-114. Dice entre otras cosas lo que sigue: "Das Sich-Zeigen des Sich-Zeigenden kann sich auch so abwandeln, dass das Sich-Zeigendee sich vorenthält und verbirgt, sich aber gerade in dieser Verbergung meldet oder anzeigt. Dann wird Verbergung eine Weise des Sich-Zeigens" (p. 93). Y esto podría ser válido, nos dice, para aquello que en la religión se denomina Dios.

[78] HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, loc. cit.

mostración. Al ente que se estudia se le atribuye un carácter de ser que le es, en el fondo, ajeno. Hay actitudes mal llamadas "científicas" que no dejan que el ente se muestre desde sí mismo. Ya hemos mencionado la teoría del conocimiento y su postulado de un sujeto solipsista que debe acceder al objeto.

Piénsese también, a propósito del presente trabajo, en aquellas visiones que ven en la religión única y exclusivamente proyecciones neuróticas o estructuras de poder. Frente a tales actitudes Bernhard Welte propone una fenomenología de la experiencia religiosa; según ella lo que hay que hacer es dejar que aquello que se da en esa peculiarísima experiencia se muestre desde sí mismo. Por otra parte, hay que tomar en consideración que, según Heidegger, es posible que permanezca oculto y no se muestre lo que debe convertirse en fenómeno[79]. Puede, en efecto, suceder que los fenómenos no estén dados inmediata y regularmente. En este sentido: "Encubrimiento es el contraconcepto de «fenómeno»"[80]. En el caso que vamos a estudiar nosotros tenemos que la experiencia de Dios no se da de un modo tan evidente como *verbi gratia* la experiencia estética o la experiencia que se tiene de una flor. Así las cosas, no podemos establecer el punto de arranque de nuestra fenomenología en un *fáctum* indubitable; la experiencia de Dios no lo es, y no lo será nunca. Es necesario, entonces, que esa experiencia llegue a constituirse primeramente en fenómeno.

A este respecto Heidegger nos ayuda con la distinción que hace a propósito del encubrimiento.

1. Sostiene que un fenómeno puede estar encubierto en tanto que aún no ha sido *descubierto*[81]. Es lo que sucedía –agregamos nosotros– con un elemento químico antes que la ciencia lo hiciera patente.

---

[79] Cf. op. cit., p. 58.
[80] Loc. cit.
[81] Cf. HEIDEGGER, Martin, op. cit., p. 59.

2. Otra modalidad del encubrimiento consiste en que el fenómeno esté *recubierto*[82]: alguna vez el fenómeno estuvo descubierto de manera originaria, pero ha recaído en el encubrimiento. Ahora bien, esta modalidad admite, a su vez, dos posibilidades: (a) que el encubrimiento llegue a ser total; o (b) que lo que antes estuvo descubierto aún resulta visible, aunque sólo como apariencia[83]. Este encubrimiento, que es el "disimulo", es –dice Heidegger– el más frecuente y el más peligroso. ¿Por qué? Porque "las posibilidades de engaño y desviación son aquí, particularmente tenaces".[84]

Es precisamente éste el contexto en que surge el concepto heideggeriano de destrucción, que apunta al hecho de que los fenómenos se ven encubiertos por una tradición que los presenta como algo bien conocido ya, a tal punto que no resulta al parecer necesario remitirse a las fuentes. Un buen ejemplo de esto último lo constituyen nociones como las de forma y materia, contenido y forma, teoría y praxis, sustancia, esencia, trascendental, etc., cada una de las cuales surgió en un contexto filosófico bien preciso, pero que, por la difusión que han tenido, han terminado convirtiéndose en conceptos que nada explican. El término "trascendental", de noble origen medieval, ha sido incorporado al lenguaje del periodismo deportivo, que habla de un "partido trascendental" o de "puntos trascendentales"[85]. Lo grave de este

[82] Cf. loc. cit.

[83] Cf. loc. cit.

[84] Loc. cit.

[85] Manuel GARCÍA MORENTE en sus ya clásicas *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2001 (1ª edición 1938) hace en magnífico ejercicio de destrucción fenomenológica justamente a propósito del concepto de trascendental. Transcribo *in extenso*: "Es una de las palabras más curiosas que hay; y, por lo menos en la lengua española que en España se habla, ha tenido esa palabra, semánticamente, en su significación, una suerte bien curiosa, bien extraña, bien rara. Se usa bastante esa palabra en el idioma español actual; se usa bastante, pero se usa en el sentido más absurdo que se pueda nadie imaginar, en el más extravagante que se pueda nadie imaginar; se usa en el sentido de *muy importante*. Se dice de algo que es trascendental y eso significa que es muy importante. Pero la palabra trascendental no ha significado nunca nada que tenga que ver con la importancia o con la no importancia. Ahora bien, he aquí lo que ha pasado en España con esa palabra. Es un caso curioso de historia contemporánea. Los primeros que usaron en España esa palabra, que la usaron ante el gran público,

tipo de encubrimiento es que se oculta como tal encubrimiento. Por otra parte, la distinción heideggeriana es particularmente útil para analizar algunos elementos de la cultura de los medios de comunicación: Madonna es ahora una cantante pop; el segundo movimiento del concierto nº 21 en Do mayor "Elvira Madigan" (K. 467) de Mozart es, en Chile, más conocido como "música del tiempo"; para qué hablar de la obertura de ópera "Carmen" de Bizet; o el coro "Aleluya" con que termina la segunda parte del *Mesías* de Händel. Respecto de la fenomenología de la religión también se pueden llevar a cabo interesantes reflexiones desde este mismo punto de vista. Pero queden para más adelante.

A modo de síntesis hay que señalar que lo propuesto por Heidegger en lo tocante al método fenomenológico *complementa* lo que propone Husserl y que hemos expuesto en el parágrafo precedente. Esencial es en ambos casos la actitud anticonstructiva en el sentido de no querer aferrarse a "sistemas" preestablecidos, sino exponerse a lo que las cosas mismas, los fenómenos, nos tengan que decir.

§ 4. La estructura argumentativa en Bernhard Welte

Basta consultar someramente los textos de Welte para constatar que su enfoque de asuntos como Dios o la fe es de indudable carácter fenomenológico. Señala el especialista Klaus

fueron los grandes oradores republicanos de los años 1870-75-80, en la primera República. Por ejemplo, don Nicolás Salmerón, profesor de metafísica en la Universidad de Madrid [...] Estos hombres usaron mucho esa palabra; la usaban casi siempre en un recto sentido, porque conocían la filosofía kantiana y sobre todo las filosofías alemanas derivadas de Kant, donde esta palabra está empleada en un sentido recto. Pero el pueblo que las oía no sabía lo que ella significaba. Le parecía que sonaba muy bien. Trascendental es una palabra que llenaba el oído. Trascendental es una palabra que suena bien. Y como no entendían lo que eso significaba, les parecía que significaba algo muy importante y, poco a poco, rodando esa palabra por bocas indoctas, de mitín en mitín ya de los grandes labios de los primeros que las pronunciaron –Salmerón, Pi y Margall– pasó a labios menos doctos, a labios de oradores de mitines de segunda, tercera o quinta categoría, y cuando ya llegó realmente a esos mitines que se daban en villorios, la palabra había perdido por completo su significado primitivo y había pasado a significar pura y simplemente 'muy importante'. Pero no significa nada de eso. La palabra trascendental no tiene ese sentido" (pp. 212-213).

Kienzler, en la introducción a *Filosofía de la religión*, que entre los años 1949 y 1963 Welte eligió en repetidas oportunidades la "fenomenología de la religión" como tema de sus cursos y lecciones[86]. Asimismo sostiene que, en Welte, se da una renovación de la fenomenología de la religión que apunta con claridad a la filosofía, y que en este contexto hay, para Welte, dos autores contemporáneos fundamentales: Husserl y Heidegger[87]. A propósito del avance en dirección a la filosofía sostiene Kienzler que a Welte se le fue haciendo paulatinamente patente lo fructífero de tales filosofías para su reflexión sobre la religión.[88]

Ahora bien, la fenomenología no es –según el comentarista– un dar definiciones científicas de..., tampoco constituye una especulación teorética ni una forma de hablar filosófico sobre algo, antes bien, *la fenomenología es un movimiento.* Sólo se puede "hacer" fenomenología, y ello quiere decir que ella hace que los objetos de experiencia se pongan en movimiento; la actividad del pensar lleva tales objetos a su propio fondo, y mediante ello escruta su "realidad" u "objetividad". En efecto, esto es precisamente lo aludido con la expresión fenomenológica "las cosas mismas"[89]. Por otra parte, en lo recién dicho hay que considerar, dice el comentarista, dos momentos: primero, hay que dar cuenta del modo de apertura que es propio del proceder fenomenológico mismo; y segundo, hay que perseguir el "asunto" mismo que se constituye paso a paso en este movimiento. Sucede, en verdad, que ambos: modo de apertura y realidad abierta, son correlativos.[90]

Ahora bien, en lo que sigue vamos a ocuparnos, por una parte, del acercamiento que tiene Welte respecto de la fenomenología. Para ello centraremos nuestro análisis en dos textos: en *Filosofía de la religión* y en el artículo "Dios en el pensar de Heidegger"[91]. Por otra parte, tenemos que responder a la pregunta

---

[86] Cf. KIENZLER, Klaus, "Zur Einführung", en: WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, op. cit., pp. 13-41, en particular p. 28.
[87] Cf. op. cit., p. 30.
[88] Cf. loc. cit.
[89] Cf. op. cit., p. 33.
[90] Cf. loc. cit.
[91] WELTE, Bernhard, *"Gott im Denken Heideggers"* (1975), en: HEIDEGGER, Martin – WELTE, Bernhard, *Briefe und Begegnungen*, op.cit., pp. 91-114.

por lo específico de la estructura argumentativa en Welte, y vamos a proponer a este respecto nuestra propia interpretación.

En *Filosofía de la religión* sostiene el teólogo alemán que el pensamiento no ha de ser entendido como un mero acto inmanente, como algo que aconteciera exclusivamente en la interioridad de un espacio interior subjetivo[92]. Antes bien, el pensar es una apertura vital que trasciende al ser humano, va más allá de él, pues implica un encuentro de hombre y mundo. El pensamiento se articula, entonces, como la confluencia de aquel que está pensando con aquello que se le presenta en el espacio abierto de su pensar[93]. Este hecho vital que es el pensamiento se constituye como confrontación entre la vida humana y los signos, señas y preguntas que se le imponen al ser humano desde el mundo. Y es que el dato primario en el acontecimiento del pensar es el hecho de que se dé algo así como una interpelación de la verdad y el ser, y en relación a ella el ser humano responde, co-responde. Ello da a entender que la libertad del pensamiento nunca es un puro arbitrio de ponerse a especular en lo que a uno se le ocurra, sino que esa libertad está esencialmente unida al asunto que la interpela. "El pensar es pensar el asunto que tiene que ser pensado desde la perspectiva de la interpelación de verdad y ser".[94]

Así pues, por más libre que sea el pensamiento respecto de opiniones previas que se han transformado en lugares comunes, siempre se trata de un acto de *pensar la cosa*, de reflexionar el asunto que lo ocupa y que le atañe. Consecuencia de todo ello es que el pensar filosófico tiene que mostrar sus pasos, según Welte, *desde la cosa misma*, es decir, ser fenomenológico –como queda claro, por lo demás, en una nota al pie en que Welte remite al § 7 de *Ser y tiempo* de Heidegger. Mostrar sus pasos desde la cosa misma quiere, además, decir que tal pensar es un pensar *fundamentado* y *fundamentante*[95]: tener fundamento implica, pues, aquí que el pensar atiende a aquello que le atañe,

[92] Téngase presente aquí la noción husserliana de "reelle Immanenz"; cf. *V. Investigación Lógica*; también *Die Idee der Phänomenologie*, Meiner, Hamburg, 1986.
[93] Cf. WELTE, *Religionsphilosophie*, op. cit., p. 45.
[94] "Denken ist Denken über eine zu denkende Sache im Zuge des Zuspruchs von Wahrheit und Sein" (op. cit., p. 46).
[95] Cf. WELTE, loc. cit.

su asunto, y se hace cargo de la interpelación de éste. Lo oye, dice Welte expresamente[96].

De ahí surge el método propio de este pensar, y que se articula en dos pasos:

1. Tiene que poner de relieve aquello a que atiende, y hacerlo desde el fundamento de aquello a partir de lo cual él se revela. En otras palabras, tiene que ponerlo de relieve desde aquello mismo que se anuncia.

2. Aquello que ha sido, con cuidado, puesto de relieve tiene, a su vez, que ser puesto en palabras y conceptos. Ahora bien, este momento de conceptualización ha de permitir que el fundamento pueda ser visto, y ser visto precisamente desde él mismo tal como él se muestra desde sí. No se trata simplemente de que algo, lo que sea, se muestre sin más; antes bien, lo que se muestra ha de hacerlo *desde su fundamento*, desde aquello *a partir de lo cual* ese algo se hace patente.

Nos encontramos aquí, por tanto, con una estructura horizontal: ese "desde donde" un objeto se hace manifiesto, y que es entendido por Welte como fundamento, pues no hay objeto patente sin horizonte fundamentante. Lo cual, claro está, no quiere decir que se esté identificando fundamento y causalidad. Téngase presente, en efecto, que la fenomenología, desde el propio Husserl, no investiga conexiones causales[97]. Por otra parte, el aspecto conceptual de la fenomenología apunta al hecho de que en ella no se trata de algo así como un vago "intuicionismo", que se conforma con dejar ver lo que se muestra[98]. Es preciso un esfuerzo por poner en palabras lo que

---

[96] Cf. loc. cit.

[97] En la *V. Investigación Lógica*, § 16, habla Husserl a este propósito de conexiones genéticas (*genetische Zusammenhänge*), que caen fuera del objeto de la fenomenología; cf. op. cit., p. 512.

[98] En relación a la crítica que se le hace a la fenomenología de intuicionismo véase la respuesta de Eugen FINK en "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik" (1933), en: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff; Den Haag, 1966, pp. 82-83. De acuerdo con Fink el

ha salido a relieve; hay que decir efectivamente lo que se quiere dar a entenderse[99], y ello con la plena conciencia de que nunca queda plasmado en el lenguaje todo lo que se quiere decir. Los conceptos pueden siempre ser malinterpretados, tergiversados, insuficientemente entendidos. Pero ello, en caso alguno, ha de inhibir el esfuerzo por conceptualizar lo que se muestra desde sí.

A su vez, en el artículo "Dios en el pensar de Heidegger", recientemente vuelto a publicar, sostiene Welte que es preciso remitir al hecho de que la actitud fenomenológica fundamental de Heidegger caracteriza la totalidad de la empresa filosófica de éste[100]. Esta afirmación ha de ser entendida en el contexto de la pregunta por Dios en Heidegger; y tiene entonces que entenderse que también en este espinudo terreno Heidegger está formulando tesis fenomenológicas. Por su parte, Welte se apropia, por así decir, de tal idea. De modo que lo que él dice de aquél también vale –sostenemos– para sí mismo.

La exposición de Welte se centra en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo*: sostiene que lo allí dicho de modo introductorio ha mantenido en el tiempo su carácter decisivo[101]. En efecto, la actitud fenomenológica fundamental se expresa en la máxima "¡A las cosas mismas!", y ello queda resumido en la afirmación de que la fenomenología ha de "hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo"[102]. Allí constata Welte lo que él denomina una *decisión fundamental*, a saber: dejar *darse* las manifestaciones en existencia y mundo; per-

---

primer reproche que el criticismo le hace a la fenomenología es el de ser un ingenuo intuicionismo. El segundo, que se trata también de un ontologismo.

[99] En ese sentido la fenomenología está esencialmente cerca de la hermenéutica. Jean GRONDIN sostiene en *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, que, según Gadamer, se entiende algo sólo y exclusivamente cuando se lo expresa en palabras o en alguna forma de lenguaje (cf. p. 103). Además, ninguna palabra agota la voz interior de lo que se quiere decir, y esta voz "interior" no se encuentra ni más allá ni más acá del lenguaje, sino que es, por así decir, el lenguaje que el lenguaje siempre busca y que es su huella (cf. pp. 104-105); véase en relación a este libro mi recensión en: Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana, México D.F., año 38, enero-abril 2006, pp. 137-146.

[100] Cf. HEIDEGGER-WELTE, op. cit., p. 92.

[101] Cf. loc. cit.

[102] El pasaje en Welte constituye una cita de Heidegger, pero si se la coteja con el original de Heidegger, se constatan leves modificaciones. El pasaje en Welte es el siguiente: "Die Phänomenologie solle, «das, was sich zeigt, so wie es sich von

mitir que se expresen ellas mismas; mostrar lo que las cosas dicen de sí mismas.[103]

Ahora bien, Welte interpreta la decisión fundamental y pone allí acentos propios. Afirma, en efecto, que allí –en el hecho de acudir a las cosas mismas– se constata una voluntad crítica: la voluntad de alejar y superar las distorsiones de las "cosas mismas" que se han gestado por conceptos tradicionales y representaciones que han llegado a ser comunes y corrientes[104]. Quiere ello decir que la tradición –filosófica, científica, cultural, quizá también religiosa– ha legado formulaciones conceptuales, definiciones, que más bien oscurecen aquello de que está hablando. No se trata, claro, de que la tradición como tal sea distorsionadora, pero muchas veces sucede que su peso impide acceder a determinado asunto de manera distinta a como se ha accedido habitualmente.

Piénsese a este respecto en la relevancia que adquiere algo cuando se le añade el adjetivo "científico". Por otra parte, el texto señala que en esta voluntad de superar las distorsiones de los conceptos tradicionales se constata también el propósito crítico de superar el sujeto y la subjetividad de éste, en concreto,

---

ihm selber her zeigt, von ihm selber her sehen lassen»". Loc. cit. El pasaje correspondiente en Heidegger dice: "Phänomenologie sagt *apofaínesthai tà fainómena*: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen zu lassen". HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 34. En el caso de Heidegger se trata de que la fenomenología significa o quiere decir...; en Welte, de que ella debe... En términos generales, las diferencias apuntadas hacen patente que el acercamiento de Welte a Heidegger no es, en caso alguno, de corte filológico. No le interesa demasiado fijar un texto con exactitud en el sentido de las ciencias empíricas, antes bien, buscar en el texto *impulsos* para reflexionar acerca del asunto mismo que le atañe. Son las cosas, tal como se muestran desde sí mismas, las que tienen la última palabra.

[103] "Darin liegt eine Grundentscheidung: sich die Erscheinungen in Dasein und Welt *geben* zu lassen, sie selbst aussprechen zu lassen. Die Sachen selbst! Das, was sie selbst von sich selbst sagen, d.h. zeigen!". El pasaje suscita una serie de dificultades interpretativas, ante todo, por el uso del concepto de manifestación (Erscheinung) como sinónimo de fenómeno (Phänomen), cuando Heidegger se ha ocupado largamente en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo* de diferenciar uno de otro concepto. Hay que insistir, pues, en lo dicho en la nota anterior: que Welte no está interesado en finezas filológicas. Por otra parte, la última oración del pasaje citado tiene una sintaxis poco clara. Tal vez se entienda mejor si se elimina el "es decir" (d.h.), que es precisamente la manera como la hemos interpretado arriba: mostrar lo que las cosas dicen de sí mismas.

[104] Cf. WELTE, loc. cit.

se trata de dejar atrás aquella subjetividad que adecua para sí las manifestaciones de existencia y mundo conforme a sus fines[105]. Hemos dicho que Welte interpreta a Heidegger poniendo sus propios acentos. Y es que, en sentido estricto, el parágrafo siete de *Ser y tiempo* no menciona nada semejante a una superación de la subjetividad; esta terminología, más bien, pertenece al Heidegger tardío. Con todo, lo esencial está en el hecho de que, para Welte, la decisión fenomenológica fundamental implica una forma de "confrontación" con conceptualizaciones que, con el tiempo, se han tornado incuestionables.

Welte continúa el análisis de aquello que se muestra desde sí mismo. Afirma que le pertenece al mostrarse de lo que se muestra siempre también un *modo como se muestra*[106]. Recuérdese a este propósito la afirmación husserliana de acuerdo con la cual existen diversas modalidades específicas de referencia intencional: el objeto intencional, lo que se muestra, siempre comparece según un modo específico que no puede ser reducido a otro. Pues bien, sostiene Welte que hay ocasiones en que lo que se muestra, se muestra *como algo* distinto *al modo* como las representaciones habituales lo hacen[107]. El modo específico de comparecencia es, entonces, aquel que se diferencia de las formas habituales. Para decirlo de alguna forma, este modo distinto "pone en jaque" las formas tradicionales; desde el punto de vista de estas últimas constituye algo problemático, intranquilizador, no manejable. Por eso es menester *abandonar* tales representaciones, si se quiere hacer en serio fenomenología. Al abandonar conceptos que parecen incuestionables se permite que lo que se muestra lo haga precisamente desde sí mismo, y no desde tales representaciones incuestionables. Consecuencia de ello es que puede surgir una palabra ajena, extraña, en relación a la tradicional. Porque la palabra ha de ser, ante todo, articulación de lo que se muestra desde sí mismo. Y esto: que surja una palabra extraña, es lo que puede acontecer, dice Welte, con la palabra "Dios"[108].

---

[105] Cf. loc. cit.
[106] Cf. op. cit., pp. 92-93.
[107] Op. cit., p. 93.
[108] Cf. loc. cit.

En efecto, sostiene Welte –y en este punto se separa del parágrafo siete de *Ser y tiempo* de Heidegger, en la medida que se acerca al Heidegger tardío que piensa el acontecimiento de la verdad como "juego" entre mostración y ocultamiento–, decimos que sostiene Welte que el mostrarse de lo que se muestra se puede modificar a tal punto que *aquello que se muestra se sustrae de la mostración y se oculta. Pero justamente en su ocultamiento se anuncia y se da a conocer*[109]. Así pues, en este caso el ocultamiento se convierte en una forma de la mostración[110]. Lo que aquí pone de relieve el teólogo alemán es que la mostración de lo que se muestra no ha de entenderse restrictivamente: como si se tratara de aquello que es patente *ostensiblemente.* Antes bien, el ocultamiento *puede* constituir también una forma de ser fenómeno: lo que se hace manifiesto es que hay un "algo" o "alguien" que se sustrae de toda fenomenalidad, pero justamente tal ausencia da a conocer a ese "algo" o "alguien" que se oculta. Es, dice Welte, lo que podría suceder con aquello (o aquel) que la religión denomina Dios[111]. Si ello es así, afirma, el pensar fenomenológico estricto ha de dar cuenta de ello.

Veamos, entonces, cómo se realiza esto. Sostiene Welte que es propio de la actitud fenomenológica fundamental una peculiar relación con el *lenguaje.* El lenguaje cumple con la función de hacer ver lo que se muestra tal como se muestra desde sí mismo[112]. El lenguaje filosófico, conceptual, de la fenomenología no tiene por fin darle algún nombre a lo que se manifiesta. Tampoco se propone, nos dice Welte, unir *de facto* un nombre tradicional con aquello que se muestra. Antes bien, se trata de que el lenguaje tiene que ser ganado, conquistado, en

---

[109] Cf. loc. cit. Traducimos "anzeigen" por dar a conocer, pero debe tenerse también en consideración que la palabra tiene un sentido más fuerte: denunciar, denunciar públicamente. Cf. al respecto GRONDIN, Jean, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik* op. cit., p. 87.

[110] Cf. WELTE, loc. cit.

[111] Cf. loc. cit.

[112] El pasaje comentado es el siguiente: "Zur phänomenologischen Grundeinstellung gehört, wie man sieht, auch ein besonderes Verhältnis zur *Sprache.* Sie hat in dieser Einstellung die Funktion, »das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, *sehen zu lassen*«.", loc. cit. Welte pone entre comillas el pasaje de Heidegger antes citado, pero le cambia el sujeto gramatical: no es la fenomenología, sino el lenguaje el que hace ver aquello que se muestra tal como

exacta correspondencia con aquello que se muestra[113]. El lenguaje, afirma Welte, ha de "salvar el fenómeno", pues en el fenómeno guarda aquello que se muestra en su mostración[114]. Entonces, si el lenguaje logra guardar en sí, en sus formulaciones aquello que se muestra, sólo en esa medida está también en condiciones de ponerlo al descubierto en el decir. En tal caso, esta forma de lenguaje *hacer ver*, pero no cualquier cosa, sino justo aquello que se muestra tal como se muestra desde sí mismo[115]. Así vistas las cosas, el logos del lenguaje remite al fenómeno y lo pone de manifiesto. El logos adecuado enseña, pues, a mirar a aquel que lo sigue, es decir, le enseña a darse cuenta de aquello que se muestra y que, quizá, antes no se había puesto de relieve. Este logos fenomenológico atiende a algo a que antes no se ponía atención o que estaba desfigurado. Welte insiste en este punto que lo dicho tiene consecuencias a propósito del hablar sobre Dios[116].

Lo que sostiene el teólogo alemán no deja de ser abstracto, más aún si está intentando exponer qué entiende Heidegger por fenomenología. Hay que destacar en su exposición que, para él, el lenguaje no opera autónomamente en el sentido, digamos, que construya mundos. El lenguaje *guarda* aquello que se muestra, y ello implica que esto último, si aquél le presta atención y lo cuida, adviene al modo de ser que consiste en estar guardado en el lenguaje. Por decirlo de alguna forma, el lenguaje tiene la respon-

se muestra desde sí mismo. Las comillas de Welte inducen a pensar que se trata sólo y exclusivamente de una cita; aunque, claro, no remite en nota alguna al texto de Heidegger. Sin lugar a dudas, Welte *ejerce*, desde un punto de vista filológico, *violencia* sobre el texto de Heidegger. Pero, visto desde las cosas mismas, no está forzando al texto a decir algo que estuviera absolutamente fuera de su horizonte. Más bien, podemos hablar aquí de una *apropiación productiva*: la actitud fenomenológica de Welte se despliega en diálogo, con preguntas propias. Con éstas va al texto y lo interpela. No estamos, pues, ante un pensamiento que se articule como sistema en el sentido moderno del término; no hay una arquitectura cerrada; no hay un modelo que se quiera imponer a toda costa.

[113] Cf. loc. cit.

[114] El pasaje que comentamos, difícil de entender, es el siguiente: "Sie [die Sprache] muss »das Phänomen retten«, in dem [dem Phänomen] sie [die Sprache] es [das Sich-Zeigende] in *seinem* Sich-Zeigen birgt." Loc. cit. Entendemos que el sujeto de la oración relativa es "sie" en referencia a "Sprache" y que el complemento directo es "es" en referencia a "das Sich-Zeigende".

[115] Cf. loc. cit.

[116] Cf. op. cit., pp. 93-94.

sabilidad de cobijar en sí el mostrarse de lo que se muestra. Si se nos permite usar aquí una metáfora, habría que pensar en esa relación dialógica en que alguien le confiesa algo a un amigo: "Estoy deprimido", "Me quiero casar con Josefina". El amigo que escucha, quiera o no, se tiene que hacer cargo de la manera en que se articula lo dicho. Lo que se revela queda plasmado en lo dicho expresamente, a tal punto que la articulación verbal queda remitida al fenómeno que expresa.

Por otra parte, hay que tener presente que, cuando Welte lee e interpreta a Heidegger, lo hace, insisto en ello, desde sus propios interrogantes, desde su propio horizonte de preguntas. Podemos constatar, pues, una apropiación de la fenomenología y de sus presupuestos metodológicos fundamentales. Con todo, no se trata de un acceso puramente filológico –hemos aludido ya a este punto. Welte no es un comentarista de Heidegger. Pues fuerza los giros de la fenomenología para que, con ellos, se pueda hablar de Dios. Su interés, entonces, es hablar de Dios *desde Dios mismo*, vale decir, desde la manera en que Él se muestra desde sí mismo. Su método se opone a toda forma de *construir* un discurso coherente sobre Dios. De ahí también la distancia que toma respecto de las formas tradicionales, especialmente modernas, en que se ha conceptualizado a Dios[117].

Habíamos sostenido al comienzo de este parágrafo que hay que responder a la pregunta por lo específico de la estructura argumentativa en Welte. En efecto, el teólogo alemán no desarrolla, estrictamente hablando, una noción propia de fenomenología, sino que, más bien, adscribe su pensamiento a Husserl y Heidegger. Sin embargo, tampoco es él mismo un mero repetidor de lo que éstos sostienen: Welte es movido por interrogantes propios, que, como hemos visto recién, obligan a los textos a responder a sus propias preguntas. Por otro lado, y como veremos detalladamente en el capítulo tercero de la presente investigación,

[117] En relación a este tema y del Dios de la metafísica, véase LAMBERT, César, "La pregunta por Dios en el pensamiento de Heidegger. Una aproximación desde la perspectiva de Bernhard Welte". Eds. HERRERA, María Fernanda; BRICKLE, Patricio; LAMBERT, César, *Diálogo Intercultural. Primer Encuentro Académico Chile-Bulgaria,* Universidad Católica del Maule, New Bulgarian University, Sofia, 2006, pp. 97-124.

Welte aborda un tema primero desde un ángulo o escorzo, después desde otro ángulo y así sucesivamente.

Pero sucede que allí cada ángulo nuevo constituye una *radicalización* del anterior. No se trata sólo de un cambio de perspectiva del análisis fenomenológico. *Lo que cambia de perspectiva es, por así decir, la experiencia misma.* Es la experiencia pre-temática, "natural", la que va cambiando; y el análisis temático sólo sigue ese cambio desde él mismo. Hay que tener presente, pues, el hecho de que, como veremos también más adelante, el mundo es objeto eminente de la fenomenología[118]. Y el mundo en sentido estrictamente fenomenológico se constituye como tal por una *pluralidad de perspectivas.* Mundo es, en efecto, por esencia mundo en común o mundo compartido[119]. Así vistas las cosas, el hecho de que la propia experiencia "natural" pase de un punto de vista a otro y de éste a otro, etc., no debe ser visto como una deficiencia que, por estas o aquellas vías, tiene que ser superada, corregida, eliminada, por el pensar filosófico. Antes bien, hay que seguirle la pista.

Asimismo hay que considerar que la noción de punto de vista o escorzo no equivale al concepto de impresión sensible. No se trata de un conjunto de impresiones subjetivas que se encuentra realmente en la conciencia. En la medida que el punto de vista se caracteriza por su referencia intencional, queda remitido precisamente al objeto intencional, que, claro, no está presente de modo real en la conciencia. Lo importante aquí es que de ese objeto no se puede hablar presciendo de la referencia intencional que lo mienta. El acceso al objeto es sólo y exclusivamente el que se da por medio de la perspectiva y su constitutiva referencia. Así, el hecho de que el punto de vista no sea estático no constituye un dato menor. Tampoco, que toda perspectiva se dé en un mundo en común, en que se ve constantemente confrontada con otras perspectivas. Éstas la complementan, le muestran dimensiones para las que ella misma no tiene ojos, a veces, incluso la contradice. Lo mismo sucede correlativamente con las otras perspectivas cuando irrumpe en el mundo en común el punto de vista propio.

[118] Cf. § 5 de este trabajo.
[119] Cf. § 7 del presente trabajo.

Welte mismo insiste que su concepto de fenomenología tiene repercusiones al momento de hablar de Dios. Podemos complementar esto señalando que también tiene repercusiones en ese ámbito eminente la manera concreta en que él pone por obra la fenomenología. No sólo importa *lo que* dice, sino *cómo* lo dice.

2

Mundo y estar-en-el-mundo según un enfoque fenomenológico-hermenéutico

§ 5. La horizontalidad

No se puede entender el tema del mundo en sentido fenomenológico sin la noción de *horizonte*. Es éste un concepto que utiliza Husserl en sus análisis de la percepción sensible, y se refiere al hecho de que el objeto mentado en la vivencia intencional no es experimentado de ningún modo como algo completa y absolutamente cerrado en sí mismo; antes bien, como algo que se da al interior de un contexto (o de varios contextos), vale decir, como un objeto que se presenta *en* y *a partir de un trasfondo*[120]. En efecto, toda vivencia actual tiene, según Husserl, un horizonte, un trasfondo, un campo perceptivo. Ahora bien, esto que en sentido estricto vale para la percepción sensible, en sentido amplio vale para toda experiencia, o lo que es lo mismo, para toda vivencia intencional: toda vivencia está constituida por una estructura de horizonte. Por tanto, toda conciencia-*de-algo* es a la vez también conciencia horizontal[121].

---

[120] Cf. HUSSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 49. Véase en español: HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Introducción general a la fenomenología pura*, trad. de José GAOS, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 65.

[121] Cf. loc. cit.: "El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí". Por su parte, Eugen FINK, asistente de Husserl, distingue entre intencionalidad dirigida a objetos (Gegenstands-Intentionalität) e intencionalidad horizontal (Horizont-Intentionalität); cf. op. cit., p. 21. Alejandro VIGO habla a este respecto, siguiendo a Harrison HALL, de tres niveles de intencionalidad: (1) el acceso teórico-cognitivo al mundo; (2) el acceso práctico-operativo al mundo: aquí se trata de la relación entre el "sujeto" actuante y los entes "a la mano", y (3) un nivel más básico de intencionalidad que corresponde a la trascendencia del Dasein hacia el mundo como tal. Véase VIGO, Alejandro, "Ser, significación y mundo. Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en *Sein und Zeit*", en: *Seminarios de Filosofía*, op. cit., p. 108. En este contexto habla el autor precisamente de horizontalidad, y la distingue de la bidimensionalidad que caracteriza los niveles (1) y (2): "A su vez,

Veamos, entonces, cómo se da el trasfondo de carácter horizontal en el marco de la fenomenología husserliana. En *Ideas relativas a una fenomenología pura* Husserl inicia la consideración fenomenológica fundamental[122] como hombre de la "actitud natural"[123]; en ese marco es preciso expresarse en primera persona singular: Yo soy consciente de un mundo que se extiende de manera infinita en el espacio y en el tiempo. En lo tocante al espacio "soy consciente del mundo" quiere decir que lo encuentro de manera inmediata, que tengo experiencia de él. Y eso, a su vez, quiere decir que la percepción sensible me presenta cosas corpóreas (körperliche Dinge)[124]; estas cosas están ahí, son reales[125].

Junto a las cosas corpóreas la conciencia del mundo incluye seres animados (*animalische Wesen)*, como el hombre. A este respecto la consideración fenomenológica –antes de toda reducción– es bien concreta: Yo veo a los seres humanos, escucho que se acercan, les doy la mano, converso con ellos, entiendo lo que piensan o quieren[126]. Más adelante en este mismo pasaje Husserl señala que el mundo no se limita al mundo de cosas (Sachenwelt), antes bien, con la misma inmediatez se presenta un mundo valórico (Wertewelt), un mundo de "bienes" (Güterwelt), un mundo práctico (praktische Welt)[127].

en atención al hecho de que uno de estos planos de trascendencia intencional no consiste en la referencia a entes ni, mucho menos todavía, a «objetos», sino más bien en la referencia a algo que, como el «horizonte» posibilitante de la venida a presencia de entes y objetos, no es él mismo ni ente ni objeto, hay que decir entonces que, en la concepción de Heidegger, la trascendencia intencional del *Dasein* está caracterizada, además de la bidimensionalidad, también por la *horizontalidad*" (op. cit., p. 109).

[122] Cf. La segunda sección del libro mencionado lleva, en efecto, por título: "Meditación fenomenológica fundamental", cf. *Ideas*, op. cit., p. 64.

[123] Cf. *Ideas*, loc. cit.

[124] Cf. *Ideas*, loc. cit., *Ideen*, loc. cit.

[125] El pasaje a que nos estamos refiriendo es interesante desde la perspectiva heideggeriana, pues la crítica de Heidegger a Husserl apunta justamente al presunto estar-ahí de las cosas. El texto de *Ideen* dice lo siguiente: "Durch Sehen, Tasten, Hören usw., in den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung für mich *einfach da*, im wörtlichen oder bildlichen Sinne '*vorhanden*', ob ich auf sie besonders achtsam und mit ihnen betrachtend, denkend, fühlend, wollend beschäftigt bin oder nicht."(loc. cit., las negritas son mías).

[126] Cf. *Ideas*, loc. cit., *Ideen*, loc. cit.

[127] Cf. *Ideas*, loc. cit., *Ideen*, loc. cit.

Pues bien, todo lo enumerado hasta aquí se da como realidad *en mi campo de percepción* (Anschauungsfeld, Wahrnehmungsfeld)[128]. Este campo corresponde, por así decir, al primer nivel de lo que se encuentra en el mundo. Aquí es menester distinguir dos tipos de conciencia de objetos: por una parte, aquellos a que la conciencia pone atención; por otra, aquellos a que no les presta atención. Pongamos nosotros un ejemplo: cuando estoy cosiendo un botón a una camisa, le presto suma atención a la aguja, al hilo y al lugar exacto en que pretendo pegar el botón. Pero no le presto atención al color de la camisa, a la hora que marca el reloj pulsera, a las partes visibles de la silla y de la mesa. Tampoco le presto atención a los sonidos, ni a lo que me presenta el resto de los sentidos. Con todo, esos objetos no atendidos actualmente son parte constitutiva de mi campo de percepción. Tanto que sin ellos tampoco me podría concentrar en el botón y la aguja.

El segundo nivel corresponde a aquello que se da para mí como objeto real sin que sea actualmente percibido[129]. Más concretamente, se trata de objetos que conozco en mayor o menor medida; que son más o menos concretos en cada caso, pero concretos al fin y al cabo. El ejemplo aquí lo da el propio Husserl:

> "Puedo dejar peregrinar mi atención desde la mesa de escribir en que acabo de fijarla justamente con la vista, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños que juegan en el cenador, etc., hasta todos los objetos de los cuales justamente 'sé' que están acá o allá en el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia [...]"[130].

---

[128] Cf. *Ideas*, loc. cit., *Ideen*, loc. cit.
[129] Cf. *Ideas*, op. cit., pp. 64-65; *Ideen*, op. cit., pp. 48-49.
[130] *Ideas*, loc. cit.

Estos objetos están fuera del campo de percepción actual; aquí, allende el escritorio. Lo importante, en todo caso, está en el hecho de que yo "sé" que tales objetos se encuentran en mi ambiente co-consciente de modo inmediato (in meiner unmittelbar mitbewussten Umgebung). En efecto, toda percepción sensible "cuenta" con que el ámbito inmediato allende el campo de percepción está ahí. Por eso Husserl utiliza la palabra "mit-bewusst": es algo que es consciente junto *con* el primer nivel. Si éste es consciente, el segundo nivel es co-consciente.

Asimismo debe tenerse presente que el saber a que hace referencia aquí Husserl no tiene nada que ver con un pensamiento conceptual, concretamente, no se produce recién con la entrada en acción de la atención que se dirige a tal o cual cosa determinada[131]. Tampoco es un conocimiento que se transforme desde un modo original parcial en una intuición clara. No es, pues, un modo deficiente de saber que alcance su perfección en la intuición clara de un objeto. A este respecto hay que destacar, entonces, que el momento "horizontal" ya está operando aquí,aunque Husserl, en sentido estricto, no hable de ello: estamos ante una forma de la conciencia intencional que, al dirigirse a un objeto del campo de percepción, por ejemplo, a un libro que se está leyendo, *a la vez* se constituye como co-conciencia de un ámbito (Umgebung) inmediato. Este ámbito no es consciente de la misma manera en que lo son el objeto atendido y los objetos no atendidos del campo de percepción. Se puede decir, entonces, que el ámbito inmediato siempre ya de alguna forma conocido no es él mismo un objeto determinado *ni una mera suma de objetos*. Es una cierta totalidad, la totalidad de lo que Husserl denomina copresencia (das Mitgegewärtige)[132], respecto de lo cual hay en la conciencia un saber específico, que no es una intuición de cosas determinadas, sino justamente de ese ambiente que rodea al campo inmediato y actual de lo percibido.

Pero con ello no se agota el mundo. En efecto, lo percibido de manera actual y el ámbito inmediato allende el campo de percepción se encuentra rodeado por lo que Husserl denomina

[131] *Ideas*, op. cit., p. 65; *Ideen*, op. cit., p. 49.

[132] *Ideas*, loc. cit., *Ideen*, loc. cit.

"un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada"[133]. Es éste el tercer nivel que constituye mi experiencia del mundo. Pues el mundo, desde el punto de vista de su orden de ser, es ilimitado. El segundo nivel es siempre más o menos determinado, en el más extremo de los casos es, de alguna forma, algo determinado.

Si estoy en una ciudad que desconozco, lo que rodea mi campo de percepción inmediato no puede fijarse con exactitud. Con todo, sé que detrás de unos edificios hay otros, o hay casas, o un terreno baldío, etc. En cambio, el horizonte de realidad indeterminada siempre está ahí de una forma nebulosa, vaga. Es cierto, según Husserl, que puedo fijar mi atención en este horizonte; también es posible servirse de los recuerdos y de representaciones que lo hagan más vivo y concreto. Lo que sucede entonces es que el círculo de lo determinado se amplía. Sin embargo, la situación perceptiva en general no varía: el ámbito indeterminado sigue siendo infinito. "El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito. El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí"[134].

Al respecto hay que destacar que la conciencia intencional de un horizonte nebuloso –o de realidad nebulosa– no implica en caso alguno una suerte de deficiencia de la conciencia. Como si, al fin y al cabo, se pudiera aprehender todo de forma determinada. Más bien, se trata del hecho de que el mundo de que soy consciente está formalmente constituido por los tres niveles mencionados, y que, por tanto, si toda conciencia es conciencia-de, junto con la relación intencional que apunta a objetos y a aquella que apunta a un ámbito determinado, *hay una relación intencional que apunta al horizonte como tal*. Se puede, así, hablar de una triple intencionalidad: la intención dirigida a objetos; la intención que se dirige a lo co-intuido[135]; y la intención horizontal[136]. En lo que sigue vamos a entender que la fenome-

[133] *Ideas*, loc. cit.; el original habla de: "*ein[em] dunkel bewussten Horizont unbestimmter Wirklichkeit*" (loc. cit.).
[134] *Ideas*, loc. cit.; el original dice: "Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da." (loc. cit).
[135] "[...] *das Mitgegenwärtige, der Umring des aktuellen Wahrnehmungsfeldes*" (loc. cit.).
[136] Véase el artículo citado de VIGO; asimismo HELD, Klaus, "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", en: Annemarie GETHMANN-SEIFERT y Otto PÖGGELER (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988, pp. 111-139.

nalidad del mundo tiene que ver, en última instancia, con la horizontalidad. Mundo es el horizonte universal en que nos movemos siempre. Para precisar este concepto tenemos que estudiar ahora el concepto fenomenológico de mundo según Heidegger.

A diferencia del análisis husserliano de la percepción, el análisis de Heidegger muestra que hay una diferencia fundamental –ontológica– entre los entes intramundanos y el mundo mismo. En efecto, el mundo se caracteriza por la *significatividad:* el mundo es horizonte, pero horizonte de comprensión. Esta comprensión, a su vez, no constituye un "añadido" a la materialidad o sustancialidad de un ente. No es una especie de etiqueta que se pega a la cosa en su nuda realidad[137]. Antes bien, la significatividad es lo primario: todo ente intramundano comparece para la existencia humana siempre desde un determinado horizonte de comprensión, y el ente es significativo, tiene sentido, en vistas del horizonte en que está inscrito.

Pues bien, este esbozo nos muestra que el concepto de horizonte tiene en Heidegger un sentido más amplio que en Husserl. Ya al comienzo de *Ser y tiempo,* en el prólogo de la obra, ello sale a luz. Allí afirma el autor que la concreta elaboración de la pregunta por el sentido del ser es el objetivo de la investigación. Y a continuación agrega que la meta provisoria es la "interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general"[138]. *Ser y tiempo,* en concreto, la Primera Parte de la obra, se propone mostrar que toda comprensión de ser como tal tiene un horizonte posible, y que ese horizonte es justamente el tiempo. La expresión "horizonte posible" (der mögliche Horizont) es ambigua, pues da a entender que tal horizonte puede darse o no darse. Pero en sentido estricto "posible" quiere decir aquí "posibilitante"[139]: el tiempo es el hori-

[137] Cf. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie,* Obras Completas tomo 56/57, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M., 1987, p. 72. Véase asimismo LAMBERT, César, *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger,* Peter Lang, Frankfurt a. M., 2002, pp. 119-128.

[138] HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 23. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 1.

[139] Respecto de este punto dice Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN en *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit". Band 1:„Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"*, op. cit., lo siguiente:

zonte que hace posible que haya algo así como comprensión de ser. A nosotros nos interesa eso: *que el horizonte hace posible que algo sea.* Sin él lo posibilitado tampoco puede darse.

A este respecto hay que considerar un pasaje complementario en *Ser y tiempo*, a saber, el § 8, que se ocupa del esquema de la obra. Allí explica Heidegger que la Primera Parte del texto se va a ocupar de la interpretación del Dasein en vista de su temporeidad y de la explicitación del tiempo como "el horizonte trascendental de la pregunta por el ser"[140]. Lo que en el Prólogo denomina "horizonte posible" es llamado aquí "horizonte trascendental". Hay que tener, entonces, presente que la noción trascendental tiene, en este pasaje y en general en *Ser y tiempo*, un sentido kantiano: es un conocimiento que no se dirige tanto a objetos, cuanto al modo en que se los conoce[141]. Importante es para nosotros que el adjetivo "trascendental" apunta en Heidegger a la *comprensión* como un modo de ser de la existencia humana. Así vistas las cosas, la noción de horizonte implica un "desde-donde" que hace posible la comprensión de algo. El horizonte es siempre horizonte *de* comprensión (=él mismo es comprensión) y horizonte para la comprensión (=posibilitante para la comprensión de algo).

Como tal no es algo enteramente distinto del horizonte en el sentido husserliano: no se trata de un objeto, de un qué determinado. No es una cosa ni una suma de éstas. Más bien se trata de una dimensión que siempre está presente en la comprensión de algo, pero que se mantiene como trasfondo no explícito. En efecto, si se quisiera determinar el horizonte de comprensión como un ente tal o cual, con tales o cuales características, el horizonte se va a *sustraer* de ello. Siempre es un "más allá" o "más acá" de todo objeto.

"Die Zeit ist der ‚mögliche' Horizont nicht im Unterschied zu einem wirklichen Horizont, sondern als ermöglichender Horizont. Als solcher ermöglicht sie jedes Seinsverständnis überhaupt', d.h. jedes Verstehen von Sein" (p. 15). En esta línea interpretatoria Jorge Eduardo RIVERA traduce "der mögliche Horizont" por "horizonte de posibilidad", cf. *Ser y tiempo* op. cit., p. 23.

[140] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 62; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 39.

[141] En la *Crítica de la razón pura* señala Immanuel KANT lo que sigue: "Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*". KANT, Immanuel, *Crítica a la razón pura,* Alfaguara, Madrid, 2003, pp. 58.

Pues bien, la noción de mundo en sentido fenomenológico tiene en sí el rasgo fundamental de la horizontalidad. Este aserto vale tanto para Husserl, como para Heidegger y Welte[142]. En estos últimos se trata de un horizonte de comprensión, y no de la mera percepción sensible como en aquél. Sea como fuere, lo que interesa es que el mundo no es una cosa, sino un *horizonte posibilitante de la presencia de los entes.* Desde esta perspectiva hay que mostrar, entonces, de qué manera el mundo permite la patencia de entes de carácter sagrado, como un templo, y de lo sagrado mismo[143].

A continuación precisaremos algunos de los elementos de análisis que Heidegger hace del mundo, pero sin entrar en los análisis concretos tal como serán abordados más adelante en el presente trabajo.

Ante todo hay que destacar el marco de análisis: es un análisis preparativo del Dasein, esto es, de nosotros mismos; lo que aquí primero se presenta es una *estructura fundamental*[144]: el estar-en-el-mundo. Heidegger utiliza también otros giros para referirse a este estar-en-el-mundo. Habla, en efecto, de constitución fundamental[145], de constitución de ser[146] y de estructura esencial del Dasein[147]. Es una estructura o constitución, y desde el punto de vista del análisis mismo, está al comienzo de éste. Debe diferenciarse, pues, del *ser del Dasein* (Sein des Daseins), que es la preocupación (Sorge)[148], y al que se llega al final del análisis preparativo.

---

[142] Welte define mundo de la siguiente forma: "el fundamento posibilitante del carácter de presencia del ente en total" ("der ermöglichende Grund des Gegenwärtig-keitscharakters des Seienden im Ganzen"), cf. "Das Heilige in der Welt und das christliche Heil", en: *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie,* Herder, Freiburg; Basel; Wien, 1965, p. 119. Por su parte, en *Was ist Glauben. Gedanken zur Religionsphilosophie,* Herder, Freiburg; Basel; Wien, 1982, p. 21: "[...] das Ganze dessen, worauf wir als Daseiende uns beziehen und uns bezogen finden", vale decir: "la totalidad de aquello a que nos remitimos en cuanto existentes y en relación a lo cual nos encontramos [ya] remitidos". En lo tocante a Heidegger cf. *Ser y tiempo,* op. cit., pp. 91-115; *Sein und Zeit,* op. cit., 63-88.

[143] Véase § 9 de la presente investigación.

[144] *Fundamentalstruktur*; cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* op. cit., p. 41; en p. 180 se habla simplemente de *Struktur.* En p. 131: *Strukturganzheit.*

[145] *Grundverfassung,* cf. op. cit., p. 52; p. 231.

[146] *Seinsverfassung,* cf. op. cit., p. 53; p. 57; p.221. En p. 65: *Daseinsverfassung.*

[147] *Wesensstruktur des Daseins,* cf. op. cit., p. 56.

[148] Cf. op. cit., cap. 6 de la Primera Sección, §§ 39-44. También usa Heidegger el giro *Grundverfassung der Sorge,* p. 41, p. 249; p. 259. Ello puede, claro, llevar a confusiones terminológicas que es preciso evitar.

Ahora bien, la estructura que es el estar-en-el-mundo se articula en tres momentos: el mundo, el quién y el estar-en. Mundo es, pues, un rasgo de la existencia humana, y no de las cosas que no somos nosotros mismos. En tal sentido es preciso destacar dos afirmaciones de Heidegger. La primera dice lo siguiente:

> "No hay algo así como un «estar-juntos» del ente llamado «Dasein» con otro ente llamado «mundo»"[149].

Este importante pasaje discute una tesis de la teoría del conocimiento que se toma como cosa evidente: que la existencia humana y el mundo están uno al lado del otro; esto es, que la existencia humana –originariamente sin mundo– tiene que entrar en relación con éste. Estamos, pues, aquí ante la relación sujeto-objeto. Para la fenomenología heideggeriana, en cambio, no hay dos entes que estén uno junto con el otro. No hay dos entes *porque el mundo no es un ente, sino la constitución de ser de ese ente que es el existir humano.* Ciertamente, el existir humano, nosotros mismos, somos entes. Pero en el existir mismo en tanto que estar-en-el-mundo se da la determinación del mundo como un momento de esa constitución fundamental.

La segunda afirmación que hay que destacar precisa lo recién dicho:

> "Ontológicamente el «mundo» no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo"[150].

La noción de mundo no apunta, pues, a la totalidad de los entes que no somos nosotros; o sea que no equivale en caso alguno a naturaleza. El mundo no es lo otro que la existencia humana, sino –como dice el texto– un carácter de la existencia humana misma. ¿Quiere ello decir que el mundo es algo

---

149 HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 81.
150 HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 92.

puramente subjetivo? Pero si es exclusivamente una determinación del existir humano, ¿cómo le es inherente la dimensión horizontal? Respecto de lo primero es claro que todo horizonte, aun el de la percepción sensible, se da en relación con el ser humano que es consciente de él. Por eso, los entes intramundanos comparecen para nosotros en la medida que nuestro ser está plasmado por la mundaneidad. Sin mundo, el ente no puede comparecer *como ente*, es decir, desde su propio ser.

Entonces, a la pregunta por la subjetividad del mundo hay que responder que si entendemos por tal un encapsulamiento en la esfera interna del yo, en ese caso el mundo no tiene nada de subjetivo. Pero si entendemos por subjetividad la referencia a la existencia humana, el darse en el ámbito del existir, en ese caso el mundo sí es subjetivo, pues sólo se da en tanto que los hombres existen[151]. Por otra parte, la horizontalidad a que alude la otra objeción constituye una forma eminente de la intencionalidad de la conciencia. Es, en el lenguaje de Heidegger, un momento de la comprensión de ser del Dasein. Hace posible, por tanto, que los entes intramundanos se presenten como entes *y en su unidad*. Las cosas con que tratamos en la vida cotidiana nunca se presentan como un caos de impresiones, sino articuladas, desde un horizonte de referencia que las "ordena" de tal o cual manera.

Por último y en relación a lo que guía la presente estudio hay que preguntarse en qué sentido el horizonte del mundo hace posible que comparezcan objetos sagrados, el espacio y el tiempo sacro (como determinadas fiestas religiosas). Asimismo si lo sagrado mismo, entendido como aquella dimensión en que se manifiesta Dios, puede ser interpretado como una posible modificación del mundo en su carácter horizontal. Antes de ello hay que esclarecer el concepto de significatividad.

[151] VIGO en el artículo citado discute precisamente lo que él denomina el abordaje objetivista y el abordaje subjetivista respecto del mundo (cf. op. cit., pp. 98 ss.). Dice a propósito de la relación Dasein-mundo "que el mundo, el cual no es él mismo un objeto sino un horizonte universal para toda posible venida a la presencia de objetos, no puede ser capturado fenomenológicamente en su ser, es decir, en su mundanidad, si se lo tematiza como algo independiente y estructuralmente desvinculado del *Dasein*" (op. cit., p. 100).

§ 6. El ser de los entes intramundanos

Hemos mostrado que el mundo no equivale a los entes que comparecen *dentro* de él. Si bien para Husserl ello no es así, pues el horizonte universal tiene el mismo carácter de realidad que los entes que se presentan en el campo de la percepción, desde el pensamiento de Heidegger es claro que hay que diferenciar entre el mundo y lo intramundano. A este respecto se puede hablar siguiendo a Eugen Fink de la *diferencia cosmológica*[152], así como Heidegger habla de la diferencia ontológica[153]. En efecto, ser y ente no se dan en el mismo plano, sino que el ser –del cual el hombre tiene siempre una comprensión, sea explícita o no– hace posible la comparecencia del ente en total. Sin ser, el ente no puede presentarse como ente. De esta forma el ser no es él mismo un ente más o una "dimensión" o "aspecto" del ente. Es absolutamente distinto del ente, aunque, por otra parte, ser es siempre ser del ente. Por eso Heidegger habla, insistimos en ello, de la diferencia *ontológica* (die ontologische Differenz). De modo análogo hay que diferenciar el ente particular: esta mesa, o una agrupación determinada de entes: el bosque, el taller, de aquella unidad horizontal que es el mundo.

---

[152] Cf. FINK, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, op. cit., p. 106. El texto es el siguiente: "Der Weltbegriff jedenfalls ist am bekannten Verhältnis von Sache und Begriff nicht zu begreifen. Alle ontischen Verhältnisse, alle am Seienden abgelesenen Beziehungsformen versagen, wenn sie unkritisch auf die Welt angewandt werden. Exemplarisch suchten wir dies zu zeigen am Beispiel von Ganzem und Teil, Helle und Stille. Alle diese Leitmodelle sind unangemessen. Die Einsicht in ihre Unangemessenheit hebt eine wichtige Unterscheidung heraus: die prinzipielle Scheidung von Welt und binnenweltlich Seiendem. Wenn und sobald diese Unterscheidung vollzogen wird, ist das Phänomen der Welt entdeckt. Zwar leben wir immer *in* der Welt und wissen auch darum, aber das binnenweltlich Begegnende verstellt uns die freie Sicht auf die Welthaftigkeit der Welt, so dass wie eben vor lauter Bäumen nicht mehr den Wald sehen. Den Unterschied von Welt und dem, was in ihr ist, nennen wir die *kosmologische Differenz*. Erst mit ihr gibt es ein *Problem* der Welt und eine Kosmologie. Genau so, wie es mit der Unterscheidung von Sein und Seiendem erst das Problem des Seins, die ontologische Frage gibt".

[153] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, en: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1996, pp. 133-135. Véase asimismo HEIDEGGER, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pp. 452-455. En castellano: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., pp. 378-380.

Así vistas las cosas, es preciso preguntar por el ser de los entes que comparecen dentro del mundo. ¿Cómo se determina un ente particular si éste siempre se entiende desde un horizonte universal? Para Heidegger el ente intramundano no se presenta de manera originaria en ese acceso que es conocimiento teórico. En efecto: "el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, tiene su fundamento óntico en esta constitución de ser. [...] *El conocimiento es un modo de ser del estar-en-el-mundo*"[154]. Antes bien, en el trato de la ocupación (Besorgen) el ente que primero comparece para el existir humano es aquel de que nos ocupamos, el lápiz con que escribimos, el martillo con que martillamos, el zapato que estamos usando, etc. Pues bien, a este ente que comparece en la ocupación Heidegger lo denomina útil[155]. La tarea fenomenológica consiste, entonces, en determinar qué es lo útil.

Dos son los momentos que se destacan: el carácter de útil (Zeugcharakter) y el estar a la mano (Zuhandenheit) del útil. Respecto del primero Heidegger señala lo siguiente:

> "Un útil no «es», en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles, en el que el útil puede ser el útil que él es"[156].

Un útil cualquiera siempre se inscribe en una totalidad de útiles o totalidad pragmática. El ejemplo aparece en el mismo párrafo que estamos comentando: lápiz, tinta, papel, mesa, lámpara, ventana, puerta, habitación[157]. El ser de ese útil que es lápiz está constituido por su *relación* con otros útiles con los que, de una manera u otra, está coordinado. Así se entiende que nunca se dé algo así como un único útil, independiente de su relación

---

[154] HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 87. La traducción fue levemente modificada por mí. El texto original es el siguiente: "Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundienung in dieser Seinsverfassung.[...] *Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins*" (*Sein und Zeit*, op. cit., p. 61).

[155] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 96.

[156] HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, loc. cit.

[157] Cf. *Ser y tiempo*, loc. cit.

con el todo pragmático. Este todo constituye aquello *en lo cual* el útil puede ser lo que es. Por otra parte, hay que tener presente que el pasaje en cuestión no habla de una característica cualquiera del útil, sino de su propio ser. No se trata, entonces, de que algo sea y además se relacione y coordine con otras cosas. El útil es lo que es en tanto que pertenece a una totalidad pragmática. El "qué" del útil es precisamente este carácter.

Pues bien, a propósito de la relación pragmática el texto afirma que un útil es esencialmente "algo para"[158]. El "para" (Um-zu) del útil admite distintas modalidades: el lápiz es para escribir; el papel, para que se escriba en él; la mesa para apoyar lápiz y papel; la lámpara para iluminar todo esto; etc. Son, entonces, estas distintas formas que toma el "para" las que constituyen la totalidad pragmática[159].

Para que se vea lo recién dicho en su totalidad, piense el lector en el siguiente caso: en la habitación mencionada la lámpara cuelga del techo, y por esas cosas de la vida, al momento de estar escribiendo una importante carta se quema la ampolleta o bombilla. Pero en la casa no hay una escalera adecuada, de modo que silla y mesa sirven de apoyo para reemplazar la bombilla quemada. ¿Qué es la mesa en este nuevo contexto? No un útil para llevar a cabo la escritura, sino un útil para alcanzar el techo. Por costumbre la seguimos llamando "mesa", pero en realidad estamos ante una nueva realidad pragmática, desde la cual el útil particular puede ser lo que es. Pero si, además, empieza a temblar –y es que a veces cuesta muchísimo terminar de escribir algo–, nos servimos de la mesa como protección y nos metemos debajo de ella. Es que puede caerse la lámpara que acabamos de reparar. Ahora la "mesa" es útil para protegerse, o sea, algo en su ser distinto a lo que era en los contextos previos.

A este propósito Heidegger habla de remisión (Verweisung) de algo a algo[160]; el todo pragmático es determinado como una multiplicidad de remisiones o multiplicidad remisional (Verweisungsmannigfaltigkeit)[161]. Así

[158] Cf. loc. cit.
[159] Cf. loc. cit.
[160] Cf. *Ser y tiempo*, loc. cit.
[161] Cf. loc. cit.

pues, tenemos que el útil en su carácter de útil se da siempre *desde* su pertenencia a otros útiles. Aunque no aparezca aquí el concepto, se puede hablar perfectamente de un horizonte: un útil determinado es siempre desde un horizonte pragmático previo. Por eso, la suma de útiles determinados no hace que la habitación sea tal, antes bien, lo que primero comparece es la habitación[162]. Ésta, por su parte, no ha de ser entendida en un sentido geométrico-espacial, no es el espacio vacío que se llena de cosas, sino que es un útil para vivir (Wohnzeug)[163]. A fin de cuentas, la totalidad *se descubre* antes que cualquier útil particular; vale decir que aquella es previa a éste.

Desde la pregunta que guía la presente investigación sobre filosofía y fenomenología de la religión hay que destacar el hecho de que un objeto cultual o sacral, como una copa, también es a su modo un útil. Por tanto, comparece en el marco de una multiplicidad remisional. Quiere ello decir que, en estricto sentido, el carácter de culto le viene dado por ese todo previo. Pero, ¿qué hace que ese todo sea sacral y no profano? Queremos dejar planteado el interrogante. Importante es que en este ámbito particular que es lo sagrado el horizonte previo es el que decide que tal o cual objeto es precisamente un objeto de culto y no otra cosa. Hay que responder, pues, a la pregunta por el horizonte sagrado como tal.

Sigamos con el análisis del útil según Heidegger. Dijimos que el primer momento de este ente es su "qué": el carácter de útil. El segundo momento corresponde al "cómo" de este ente, cómo es el primariamente, o lo que es igual, cuál es la manera en que se hace presente para el existir humano. Y este modo de presencialidad es denominado por Heidegger *estar a la mano* (Zuhandenheit)[164]. En efecto, el útil no se hace presente de manera originaria cuando se lo contempla con distancia; menos aún, cuando se lo aprehende teóricamente. Como ejemplo de la aprehensión teórica pensemos en lo siguiente: el papel se compone de tales o cuales sustancias químicas, tiene tanta resis-

[162] Cf. *Ser y tiempo*, loc. cit.
[163] Cf. loc. cit.
[164] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 69.

tencia a la temperatura, etc. Más bien la presencia originaria del útil se da en el trato de la ocupación: el martillo en el martillar, el lápiz en el escribir, el libro en el leer.

No hay, pues, nada más adecuado que el trato de la ocupación para descubrir el modo primario de presencia del útil. Pero, ¿qué pasa aquí? Pasa que la ocupación se subordina al "para" que es constitutivo del útil[165]. La ocupación no es una suerte de conocimiento que descubra las relaciones del útil con los otros útiles a que está remitido y que, subsecuentemente, se subordine a las remisiones. Más bien, al utilizar el martillo o el lápiz, en la ejecución misma de una tarea, se produce la relación originaria con el útil, y éste deja de estar "escondido" como una cosa que está ahí. Ahora, en el uso concreto, puede desplegar su modo de ser primario: el estar a la mano.

Heidegger se atreve en este contexto a hablar del "en sí" (An-sich-sein) del útil[166], aunque coloca este término entre comillas para dar a entender que no se trata del tradicional en-sí en tanto sustancialidad de la cosa. El ser de la cosa consiste, por así decir, en su estar disponible para la existencia humana. Vale decir que sólo se puede hablar en sentido estricto del ser de un ente intramundano –que por cierto no sea él mismo un ser humano– en tanto que, de algún modo o de otro, comparece en el trato que se ocupa con él. Por eso Heidegger puede llegar a afirmar en otro importante pasaje de *Ser y tiempo* que sólo mientras el Dasein sea, "hay" ser[167]; y también hablar de la dependencia del ser, no del ente, de la comprensión de ser. Si en estos textos deja clara constancia que es el ser y no el ente el que depende de la comprensión de ser propia de la existencia humana es justamente para que no se piense erradamente que la "materialidad" del ente, su "consistencia", depende del ser humano. Por otra parte, cuando en los pasajes citados habla pura y simplemente del ser, siempre hay que entender aquí: ser *del ente*. Es el modo originario de ser del ente el que depende de esa comprensión de ser que es la ocupación.

---

[165] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 96-97.
[166] Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 97; *Sein und Zeit*, loc. cit.
[167] Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 233.

En relación a la tesis filosófica que hemos comentado sostenemos que hay fuentes de conocimiento pre-filosóficas y, en todo caso, a-teoréticas que atestiguan en la misma dirección. Queremos con ello decir que la experiencia a-teorética del ser humano no necesariamente queda reducida a la inmediatez de la experiencia misma, sino que puede quedar "fijada" en un documento[168]. Así, desde lo descubierto filosóficamente se ilumina aquello patente a su modo en el documento a-teorético, y éste, por su parte, le da una *concreción* a la tesis filosófica a que nunca podría acceder por sí solo.

En relación a tales fuentes de conocimiento a-teoréticos hay que considerar dos pasajes del Antiguo Testamento, vale decir, de un texto en que se expresa la peculiar experiencia del hombre hebreo con el Dios que se revela. El primero de ellos se encuentra al final del primer relato de la creación, que citamos a continuación *in extenso:*

Gen 1, 26 - 31

> "Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles. Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo Dios: Crezcan, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que reptan sobre la tierra.
>
> Y dijo Dios: Miren, les entrego todas las hierbas que engendran semillas sobre la faz de la tierra; y todos los árboles frutales

[168] Cf. mi artículo "Una modificación de la vida que hace posible una ciencia de la vida", en: BRICKLE, Patricio (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, op. cit., pp. 41-51. Allí se hace patente a su modo algo que la reflexión filosófica descubre *expresamente*, pero que ya comparece en la inmediatez de la existencia.

> que engendran semilla les servirán de alimento; y a todas las fieras de la tierra, a todas las aves del cielo, a todos los reptiles de la tierra –a todo ser que respira– la hierba verde les servirá de alimento. Y así fue. Y vió Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno. Pasó una tarde, pasó una mañana: el día sexto"[169].

Al momento de crear Dios al hombre –varón y mujer– proyecta Dios una finalidad: "para dominar sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las bestias salvajes y los reptiles de la tierra". Aunque aquí sólo son mencionados seres vivientes, el contexto indica que el dominio a que está llamado el ser humano se extiende a toda la tierra: "llenen la tierra y sométanla." Es cierto que este dominio tiene que ver, ante todo, con el sustento del propio hombre, pues tanto animales como vegetales son considerados primariamente como alimentos. Pero, en general, lo que el texto destaca es la disponibilidad de la tierra entera respecto del hombre. El conjunto de los seres intramundanos que no tienen carácter de existencia humana se articulan como un todo –como tierra– en su condición de útil para el Dasein. A este propósito se puede hablar, aunque con cierto cuidado, de *naturaleza*: ella está sometida al hombre y éste despliega su ser en aquélla.

Es interesante, asimismo, destacar que el texto bíblico no ve la acción humana en medio de los entes como una intromisión en un terreno ajeno; no se trata en caso alguno de una acción que destruya la tierra, aun en el caso que mate una res y se la coma, o eche abajo un árbol para construirse un cobijo. En efecto, el mandato divino implica una *responsabilidad*, precisamente en la medida en que es un mandato de Dios mismo. Además, el dominio humano sobre la naturaleza está vinculado con el hecho de que el hombre es creado a *imagen y semejanza* de Dios.

[169] LA BIBLIA, Traducción de los idiomas originales, dirigida por los profesores ALONSO SCHÖKEL, Luis y MATEOS, Juan, de los Institutos Bíblico y Oriental de Roma, Ediciones Cristiandad, S. L. Madrid, 1982, p. 22.

Volvamos a Heidegger. Tengo conciencia que la interpretación propuesta choca expresamente con un pasaje del § 10 de *Ser y tiempo*. Allí Heidegger menciona dos hilos conductores de la interpretación del hombre que constituyen un obstáculo para una analítica fenomenológica del existir humano. El primero es la definición del hombre como animal racional[170]; el segundo es el hilo conductor teológico[171], y aquí cita justamente el pasaje del Génesis que nosotros también citamos: *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*[172]. A este respecto se hace necesario precisar dos cosas: primero, que para Heidegger se trata de una determinada interpretación de este texto; éste fue integrado a una tradición filosófico-teológica que él considera un obstáculo para la analítica de la existencia. Segundo, que en este rechazo bien podría estar operando una opción personal extra-filosófica de Heidegger que lo lleva a ver todo lo cristiano como algo sospechoso. Recuérdese en este marco su alejamiento del catolicismo[173]. Sea ello así o no, sostenemos que no hay, en verdad, razones filosóficas –es decir, mostraciones fenomenológicas– que lleven a rechazar fuentes de conocimiento pre-teórico como las de la Biblia.

El segundo pasaje a destacar lo constituye el célebre salmo 8, que es himno a la grandeza de Dios y a la dignidad del hombre. Cito el texto íntegro:

> "¡Señor, dueño nuestro, qué admirable eres tú
> en toda la tierra!
> Ensalzaré tu majestad por encima del cielo
> con la boca de un niño de pecho.
> Has cimentado un alcázar frente a tus adversarios,
> para reprimir al enemigo y al rebelde.
> Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos,

---

170 Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 73.

171 Cf. op. cit., p. 74.

172 Cf. op. cit., p. 48.

173 Véase al respecto la célebre carta a Engelbert Krebs, fechada el 9 de enero de 1919, en: SAFRANSKI, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, op. cit., pp. 127-128. En castellano: *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, op. cit., pp. 139-140.

la luna y las estrellas que has creado,
¿qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el ser humano para que te ocupes de él?
Lo hiciste poco menos que un dios,
lo coronaste de gloria y dignidad;
le diste el mando sobre las obras de tus manos,
todo lo sometiste bajo sus pies:
los rebaños de ovejas y toros y hasta las fieras salvajes,
las aves del cielo, los peces del mar que trazan sendas
por el mar.
¡Señor, dueño nuestro, qué admirable eres tú
en toda la tierra!"[174].

El autor del salmo alaba el hecho de que Dios le haya dado al hombre poder sobre el conjunto de lo creado; todo, la naturaleza entera, fue puesta bajo los pies del ser humano. También aquí el acento está puesto en los seres vivos: rebaños, bestias salvajes, pájaros, peces. En el caso de los seres vivos, especialmente animales, aves y peces, es claro que el poder del ser humano se pone por obra como un cuidado, como un trato con este tipo de entes puestos al servicio del hombre mismo.

Pero, más allá de toda responsabilidad en lo tocante a las necesidades de la vida humana, aquí se destaca el mencionado dominio como expresión de gloria y esplendor del hombre que lo acerca al dominio absoluto de Dios sobre lo creado. Por otra parte, el carácter de himno del salmo da a entender que la dignidad humana a que se está haciendo referencia no es un producto de un proyecto humano, sino un don. Es, pues, un momento de la condición de arrojado del existir humano. El ser humano puede aceptar esta tarea o esquivarla, pero, quiéralo o no, siempre va a ser parte de su vida.

Hemos analizado la relación del ser humano con los entes que no tienen el carácter de existencia, con la naturaleza. En el parágrafo siguiente vamos a ocuparnos de la relación del hombre con los otros, con el prójimo.

[174] LA BIBLIA, op. cit., p. 864.

§ 7. El co-estar y el ser de los "otros"

El análisis del ser intramundano que hemos presentado en el acápite precedente se concentró en el ente no-humano. Pero ya Husserl ha mostrado, en su aproximación al mundo de la actitud natural, que allí también se encuentran otros seres humanos[175]. En efecto, la fenomenología del mundo se lleva esencialmente a cabo desde un ser-cada-vez-mío (Jemeinigkeit)[176]; somos cada vez nosotros los que ponemos por obra el trabajo filosófico. Y antes de hacer filosofía tenemos ya conciencia de estar en un mundo en común. Desde este punto de vista siempre aparecen en el mundo otros seres humanos que no soy cada vez yo (o que no somos cada vez nosotros). Pero esta pura constatación de un hecho apunta a un momento fundamental del ser del existir mismo: el co-estar (Mit-sein). El ser del hombre está constitutivamente marcado por su *relación* con otros seres humanos. Dice Heidegger:

> "La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no «hay» inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros"[177].

La interpretación fenomenológica del estar-en-el-mundo ha hecho patente que la tesis de un sujeto aislado que subsecuentemente entra en relación con el mundo objetivo es insostenible. Todo modo de ser del existir humano es un modo de estar situado en medio de los entes en el mundo. Aun el conocimiento mismo, que es entendido por Heidegger como una forma derivada de estar-en-el-mundo[178]. Pues bien, esa misma interpretación fenomenológica pone en evidencia que nunca se da algo así como un sujeto aislado, ensimismado, solitario, sin

---

[175] Cf. HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., p. 64.
[176] HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 68.
[177] Op. cit., p. 141.
[178] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 86-89.

referencia a otros seres humanos. *Todo ser humano, en todo momento de su existencia, está con los otros.*

El texto arriba citado termina con una importante referencia a pie de página: allí Heidegger remite a Max Scheler, en concreto a su obra *Hacia una fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía*[179] del año 1913, cuya segunda edición, modificada y ampliada, aparece en 1923 bajo el título de *Esencia y formas de la simpatía*[180]. Mucho de lo que la fenomenología ha dicho de la co-existencia y del ser de los otros se debe, directa o indirectamente, a Scheler. Pese a ello este autor ha pasado en buena medida al olvido. Aunque en la presente investigación no se lo pueda estudiar a fondo, dejamos en claro su importancia.

Veamos a continuación cómo Heidegger se hace cargo de este tema. Ya hemos señalado que el cómo originario del ente no-humano que comparece dentro del mundo es el estar a la mano. Pues bien, precisamente allí se hace patente que el útil, junto con remitirse a otros útiles, hace referencia a un eventual portador, a alguien que lo pueda manejar, a quien lo ha fabricado, al dueño de tal o cual útil[181]. En todo trato con el útil el otro está presente. Y estos otros seres humanos no comparecen como una cosa que se añada al útil, sino que el ente-útil comparece desde el mundo en el que está a la mano para los otros, *y este mundo es de antemano siempre también el mío*[182]. En efecto, el mundo que permite que los entes intramundanos se me hagan presentes, ese mismo mundo permite que se hagan presentes estas cosas para los demás. El mundo de los otros seres humanos y el mío es uno y el mismo. De manera que es el horizonte del mundo el que hace posible que en todo trato con el ente intramundano el prójimo esté ahí:

> "El mundo del Dasein deja, pues, en libertad
> un tipo de ente que no sólo es enteramente

[179] SCHELER, Max, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.S., 1913.

[180] En relación a esta amplia temática véase mi trabajo doctoral, *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger*, op. cit., pp. 167-179.

[181] Cf. op. cit., pp. 142-143.

[182] Cf. op. cit., p. 143.

> diferente del útil y de las cosas, sino que, por su modo de ser *de Dasein*, y en la forma del estar-en-el-mundo está, él mismo, «en» el mundo en el que al mismo tiempo comparece intramundanamente"[183].

Los demás seres humanos están, al igual que yo, constituidos por el estar-en-el-mundo, y esta constitución fundamental se da "en" el mundo en el que los otros comparecen como entes intramundanos. El otro es un estar-en-el-mundo que está dentro del mundo que él mismo abre. A este peculiar ente Heidegger lo denomina co-existencia (Mitdasein). Pero es claro que, desde mi propio punto de vista, yo soy un "otro" para los otros: soy yo el que se presenta como un ser intramundano que, a su vez, tiene mundo. Quiere ello decir que mi propio ser está marcado constitutivamente por tal referencia. Es lo que arriba ya señalamos: el ser del hombre es, según Heidegger, siempre un co-estar (Mitsein), aun en el caso que se encuentre solo, como Robinson Crusoe.

Entonces, hay que dejar constancia que la constitución fundamental de la existencia humana, el estar-en-el-mundo, tiene siempre el momento del co-estar con los demás. Y si ello es así, el mundo es siempre ya aquel que *comparto* con los otros[184]. Mundo es esencialmente mundo compartido, o en el lenguaje de Husserl, mundo intersubjetivo. No se trata de que cada uno de nosotros se encuentre con otros seres humanos, y que éstos sean más o menos importantes para uno. Eso es indiscutible. Pero aquí se está diciendo algo más: que el ser de la existencia humana está a tal punto marcado por la dimensión del prójimo que es justamente la comprensión de ser del existir la que hace posible que comparezcan otros seres humanos concretos. Se puede hablar a este propósito de una *diferencia ontológica* en relación a los otros.

En efecto, el existir humano se caracteriza por tener una comprensión de ser, por implícita y atemática que sea; esa comprensión de ser hace posible que comparezcan ante él entes

---

[183] Loc. cit.

[184] HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, loc. cit.; *Sein und Zeit*, loc. cit.

concretos en su ser mismo (en el caso del útil: su ser-útil y su estar a la mano); y entonces tenemos ahora que la comprensión de ser incluye la comprensión de los otros *en cuanto otros*. No comprendo a los demás como una mera proyección de mi propia existencia; no los comprendo por analogía con mi propio ser; antes bien, los comprendo en su "otredad", en su ser distintos a mi propia existencia y en ningún caso reductibles a mi propio ser. Comprendo, claro está, que en su ser les va este su propio ser: que vale decir que cada uno de los otros tiene su propia responsabilidad respecto de su propia existencia. Y a la vez comprendo que los otros no pueden ser subsumidos bajo mis propias "categorías", mediante las cuales yo me hago cargo de mi propio ser. Desde esta óptica habría que aclarar en qué sentido uno tiene responsabilidad hacia los otros –cosa que no podemos hacer aquí–, pero toda responsabilidad hacia el prójimo comprende que es cada vez él quien tiene que hacerse cargo de su propia vida. Repito: el otro no es nunca un duplicado de mí.

A continuación vamos a estudiar el tema que nos ocupa desde la perspectiva de Bernhard Welte. En su *Filosofía de la religión* aborda la pregunta por el "tú": ¿qué estamos entendiendo cuando nos dirigimos a alguien como "tú"? En efecto, a propósito del misterio infinito y absoluto Welte se pregunta si se lo puede entender de manera *personal* como un Tú[185]. Por eso es menester reflexionar sobre el rasgo personal del misterio absoluto; y ello acontece en la medida que se hace una analogía con el comportamiento humano respecto del prójimo.

El método de trabajo, que el propio Welte denomina método indirecto[186], consiste en lo siguiente: se parte de algo elemental y sencillo, a saber, lo que acontece cuando un ser humano se dirige a otro y lo interpela como un Tú[187]; a continuación se estudian los contenidos fenomenológicos de este dirigirse a alguien como un Tú (Du-Anrede) y se los separa conceptualmente[188]. Recuérdese en relación a este tema que Husserl

[185] Cf. WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, op. cit., pp. 122 ss. Véase el original: WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, op. cit., pp. 164 ss.
[186] Cf. WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 123.
[187] Cf. loc. cit. El original dice: "Sie [= die Methode] drückt notwendig das Elementareund Einfache, was geschieht, wenn ein Mensch einen anderen mit Du anredet [...]" (*Religionsphilosophie*, op. cit., p. 165).
[188] Cf. WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, loc. cit.

distingue entre lo concreto y lo abstracto de una vivencia intencional[189]: lo concreto es aquello que se experimenta en la ejecución misma de la vivencia y es consciente para la conciencia allí mismo. Si en mi campo de percepción se presentan un perro y un gato, uno y otro –en tanto objetos intencionales de la vivencia– constituyen objetos concretos. Lo mismo sucede con un acto fundado, como en las matemáticas: en una suma cada elemento es concreto, el dos, el cuatro y la suma de ambos.

A diferencia de ello, lo abstracto es aquello que se esconde a la "actitud natural" y que sólo se hace patente cuando se reflexiona fenomenológicamente sobre tal o cual vivencia. La diferencia entre momento real y momento propiamente intencional de una vivencia es, por ejemplo, una diferencia abstracta. Importante es para nosotros que *las diferenciaciones y sutilezas abstractas nunca afectan a la simplicidad de lo concreto.* Welte se sirve, pues, del método fenomenológico husserliano y lo aplica a la relación con un Tú. Desglosa en cuatro momentos la mencionada experiencia, pero deja en claro que, al final del análisis, hay que retraducir (zurückübersetzen) lo conquistado a lo sencillo e inmediato del acontecimiento[190].

El primer momento abstracto es el que él llama *ejecución de sí mismo* (Selbstvollzug)[191]. En el hecho de dirigirse a alguien como un Tú sucede que uno le habla a él en cuanto *él mismo*, o sea que este dirigirse se remite a la mismidad de aquel a quien se le dirige la palabra. De esta manera el Yo pone, a su modo, por obra esta mismidad: precisamente como Tú mismo. Ahora bien, la mismidad del Tú es entendida aquí como una que se retrotrae a sí misma. "Se realiza como algo que se refiere retrospectivamente a sí mismo"[192]. Y esto quiere decir que la mismidad está ahí para sí misma y está despejada o abierta para sí (gelichtet); dicho más concretamente, se posee a sí misma y se pone por obra a sí misma[193].

El segundo momento es lo que Welte denomina el *poder comenzar*[194]. En efecto, cuando uno se dirige a un Tú, siempre es-

[189] Cf. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas, 2,* op. cit., p. 512.
[190] Cf. WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 123.
[191] Cf. op. cit., p. 124.
[192] Loc. cit.
[193] Cf. *Filosofía de la religión,* loc. cit.
[194] Cf. op. cit., pp. 124-125.

pera que, de una forma o de otra, pueda *contestar.* Sólo tiene sentido dirigirse a alguien, hablarle, si se cuenta con la posibilidad de la respuesta, vale decir que ese alguien se pueda expresar desde sí mismo para nosotros. Responder, por su parte, significa salir de sí, poder empezar y, en definitiva, ser originario[195]. Así, Welte destaca que el poder de responder no presupone nada, y por tanto, no puede ser entendido como una mera consecuencia de un estado de cosas constatable –como podrían ser las condiciones psicológicas o los condicionantes sociales de un sujeto. La respuesta del otro, si es efectivamente respuesta, constituye siempre un "comienzo u origen libre desde la mismidad"[196]. Es cierto que hay en el ser humano determinaciones psicológicas y sociales que, por así decir, "tiñen" la respuesta en tal o cual dirección, pero si es una verdadera respuesta del Tú, ella siempre se pone por obra más allá de todo condicionamiento.

El tercer elemento que Welte menciona es la comunicación. En este aspecto se pone en evidencia la dimensión *personal* del encuentro con el Tú: ya en el más simple dirigirse a un Tú sucede que *soy yo* el que me dirijo *a ti* y, por consiguiente, se produce un encuentro (Begegnung) entre dos personas[197]. Pues bien, sólo y exclusivamente en un encuentro personal de esta naturaleza acontece el Tú; el encuentro co-personal es, pues, el lugar específico que hace posible que acontezca el Tú y la personalidad. La mismidad personal, dice Welte, está esencialmente constituida de modo dialógico[198].

Es interesante destacar que, para Welte, el Tú acontece (sich ereignet). No es un ente que simplemente está ahí, enfrente del Yo; no es una cosa acabada y cerrada en sí. Más bien, se constituye en tanto que se ejecuta en la relación co-personal. A su vez, el Yo también se pone por obra en esa relación, y sin ella es un Yo en sentido deficiente[199]. Tú y Yo requieren de un espacio, de un terreno fundamental que no es otro que el diálogo.

El cuarto momento destacado por Welte es, para el presente trabajo, asaz importante: el horizonte del mundo (Welthorizont)[200].

---

195 Cf. loc. cit.

196 Loc. cit.

197 Cf. *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 125.

198 Cf. loc. cit.

199 Cf. op. cit., p.126.

200 Cf. op. cit., pp. 126-129; *Religionsphilosophie*, op. cit., pp. 168-172.

El punto de arranque es una experiencia que tenemos cotidianamente: cuando un Yo se dirige a un Tú, no lo hace como si se tratara de dos polos aislados, sino que lo interpela *en relación a algo significativo de mi mundo*[201]. Siempre es un *asunto* lo que me mueve a dirigirme a un Tú. El Yo habla, así, desde su propio mundo y se dirige al mundo propio del otro.

Pero el horizonte del mundo no está ahí desde siempre. En efecto, el hecho de interpelar al Tú es un movimiento que acontece en mi mundo, y la respuesta del Tú constituye, a su vez, un movimiento en su mundo. Por tanto, en la medida que acontece esto, interpelar y responder, mi mundo y tu mundo se convierten en un único mundo, el nuestro[202]: es cierto que el contexto del mundo tiene un cierto carácter apriorístico en el sentido de que, al esperar una respuesta del otro, se anticipa que él es capaz de responder y, por ende, que tiene mundo. Por eso, además, no le hablo a las piedras. Pero el mundo experimentado como un horizonte común es algo que acontece, que se produce. Justamente en el encuentro co-personal. Dice Welte a este propósito:

> "Participo de tu mundo y tú participas de mi mundo. Precisamente en tal participacion recíproca se hace el mundo nuestro mundo"[203].

El encuentro interpersonal hace posible que el uno participe en el mundo del otro y éste en el de aquél. El mundo entendido en común o mundo compartido no se da, entonces, sin la relación con el prójimo. Y esto vale aun para el caso de la objetividad de los entes y de las relaciones intramundanas.

Pero esto no es todo. Welte pone en relación el mundo co-personal nada menos que con el ser del ente en total[204]. Sostiene que, en el horizonte del mundo, la vida personal y

[201] *Religionsphilosophie*, op. cit., p. 169.
[202] Loc. cit.
[203] *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 127.
[204] Cf. *Filosofía de la religión*, loc. cit.

dialógica constituye una forma particularmente intensiva y eminente de la vida *y del ser del ente*[205]. El *diálogo* es algo. Se puede hablar, así, de un ser del ente; y este ser puede llegar a tener en ocasiones la mayor significación. No sólo para los dialogantes, sino precisamente para el ser del ente en total. Es lo que sucede con la fe, el amor, el destino en común, etc.

Visto a fondo quiere esto decir que el horizonte del mundo en su totalidad adquiere una significación decisiva desde la vida personal y desde el tejido de las relaciones interpersonales[206]. Señala Welte que la dimensión personal irradia, por así decir, su luz –que es precisamente la luz de la significación– sobre la totalidad del mundo[207]. Las cosas que se encuentran dentro del mundo son significativas en tanto que están, de un modo o de otro, en relación con la existencia humana interpersonal. Si el mundo como tal es significativo en su ser mismo, lo es porque la vida interpersonal le *irradia* ese carácter. La relación dialógica con el prójimo adquiere desde esta perspectiva una auténtica *dimensión ontológica*: lo que siempre está también allí en juego es el ser del ente en total en su carácter significativo. El ser del ente, habría que decir, se *despliega* en el ámbito dialógico del Tú-Yo.

No hay, pues, relación con la naturaleza, con el ente no-humano, absolutamente separada de las relaciones interpersonales, y autónoma de la relación con el prójimo. La más aislada contemplación de un paisaje se da, entonces, en el terreno dialógico, incluso allí donde uno está solo y no hay nadie más a quien dirigirse. Por eso, para Welte el ser del ente en cuanto puramente material es vacío y ciego mientras sea sólo para sí y se lo contemple sólo para sí[208]. A modo de síntesis se puede decir entonces:

---

[205] Cf. loc. cit.

[206] Cf. loc. cit.

[207] Cf. Loc. cit. Welt kann es nur geben, wo eine Vielfalt von Seiendem geeint ist in der Einheit eines Seins. Ein einziges Seiendes, etwa der spekulative Begriff der absoluten Substanz, ist prinzipiell *weltlos*. Welt ist nur möglich im Bereich des metaphysischen Problems des Einen und Vielen".

[208] Cf. *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 128.

> "Los actos personales, junto con su propio ser, desarrollan también el ser, del mundo entero o del ser del ente en conjunto, y esto sobre todo en lo relativo a la significatividad"[209].

Como se puede apreciar en este pasaje, hay una estrecha relación ontológica entre el ser del ente y el del horizonte del mundo. En qué consiste concretamente esta relación no es un problema que podamos discutir aquí. Una respuesta convincente la da, según nuestra opinión, Eugen Fink, que la interpreta desde la noción escolástica de los trascendentales *ens* y *unum*[210].

§ 8. La significatividad

En el parágrafo anterior hemos tocado el tema de la significatividad como trazo fundamental del mundo. A continuación hay que ir más a fondo; hay que mostrar que el momento significativo de las cosas intramundanas, del mundo y de la existencia humana, constituye un descubrimiento fenomenológico desde Husserl mismo.

En efecto, ya en las *Investigaciones Lógicas*, concretamente en la *V. Investigación*, Husserl hace ver que las vivencias intencionales están costituidas por dos partes abstractas: las impresiones sensibles, que están realmente (reell) presentes en la conciencia y que no tienen ningún tipo de intencionalidad; y el momento propiamente intencional de la vivencia, que hace posible la referencia a un

---

[209] Loc. cit.

[210] Cf. FINK, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, op. cit., p. 83: "Die Frage nach der Welt ist eine transcendentale Frage. Das besagt jetzt eine Frage nach dem Seienden, sofern es in seinem Sein ein Eines ist: also ens und unum als der transcendentale Horizont der Frage nach der Welt. Welches ist der innere Grund dafür, dass das Seiende, zusammengehalten in der Einheit des einen Seins, sich mannigfaltigt und auseinandergeht in die Vielzahl der Seinsweisen, der Bereiche gattungshafter Verschiedenheit und den unendlichen Reichtum individuellen Soseins? [...] Welt kann es nur geben, wo eine Vielfalt von Seiendem geeint ist in der Einheit eines Seins. Ein einziges Seiendes, etwa der spekulative Begriff der absoluten Substanz, ist prinzipiell weltlos. Welt ist nur möglich im Bereich des metaphysischen Problems des Einen und Vielen".

objeto[211]. Este momento intencional es denominado por Husserl apercepción (Apperzeption)[212] y también interpretación (Deutung)[213]. Es aquello que anima (beseelt) lo meramente impresivo, es decir, le da vida, alma, significación a la vivencia. Pese a que Husserl no utiliza el término significación en este contexto, es indudable que el momento propiamente intencional de la vivencia intencional es lo que le da sentido al acto psíquico. Se puede, entonces, afirmar que sin significación no hay en rigor conciencia intencional; no hay referencia a objetos; no hay mundo.

Por su parte, en *Ideas I,* precisamente en aquel parágrafo que habla del mundo de la actitud natural[214], Husserl hace ver que el mundo de que se es consciente espacial y temporalmente no constituye un mero mundo de cosas, sino que –con la misma inmediatez con que comparece el campo de percepción, lo co-intuido y el horizonte universal– comparece también el mundo como *mundo valórico*, *mundo de bienes* y como *mundo práctico* (Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt)[215]. En efecto:

> "Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc."[216].

---

[211] Cf. Véase HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas, 2*, op. cit., p. 511. Asimismo la versión alemana de la segunda edición: *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I. Teil, op. cit., p. 397. Véase también la primera edición: *V. (Fünfte) Logische Untersuchung*, op. cit., pp. 54-55.

[212] Cf. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas, 2*, op. cit., p. 503. Asimismo *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I. Teil, op. cit., p. 385.

[213] Cf. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas, 2*, loc. cit. Asimismo *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I. Teil, loc. cit.

[214] Cf. HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., p. 64.

[215] Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. AllgemeineEinführung in die reine Phänomenologie*, loc. cit.

[216] HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., p. 66.

El yo descubre cosas que tienen "rasgos materiales": la flor es de este o aquel color, huele así, se encuentra en determinado lugar, etc. Pero junto con ello sucede que la flor es hermosa, cálida, sugerente, agradable; y estos son rasgos que no pertenecen a la "materialidad" de la cosa, sino a una dimensión valorativa. Se trata, nuevamente, de la significatividad del ente. Lo mismo sucede, a su vez, con el mundo práctico:

> "En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la «mesa» con sus «libros», el «vaso», el «florero», el «piano», etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que «están» «ahí delante» en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general"[217].

El ejemplo nuestro de la flor podría sugerir erróneamente que los rasgos de valor son algo así como una apreciación "subjetiva" –en el sentido peyorativo que asume a veces este concepto. Los ejemplos que da Husserl no dejan espacio para la duda: los objetos de uso, como una mesa o un libro, se constituyen de un momento "material" y del momento práctico en sentido estricto: la mesa es mesa porque tiene un determinado uso, una función que para mí tiene sentido. Naturalmente que en el curso del análisis husserliano se muestra que no pueden darse los caracteres prácticos y valóricos sin que se dé el puro estar ahí de los objetos. Pero también es incuestionable el punto de arranque de la descripción del mundo, a saber que, en la actitud natural, el yo encuentra de modo inmediato objetos en tanto que objetos de uso, como la mesa.

Veamos ahora cómo determina Heidegger la significatividad. Ante todo, debe tenerse presente que ésta es, para

[217] HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, loc. cit.

Heidegger, una constitución fundamental del estar-en-el-mundo[218], es decir, de la existencia humana. Y es la condición ontológica de posibilidad para que al ser humano se le abran la significaciones y el sentido de las palabras[219]. En su originalidad la significatividad y el significar (be-deuten) tienen que ser entendidos de la siguiente forma: todo útil –decíamos– es algo-para que remite a otros útiles y a una totalidad pragmática; un útil remite a otro útil, y éste a otro; y así hasta un último para-qué. Un lápiz es para escribir y remite a un papel, a la mesa, a la luz, etc.

El acto de escribir, por su parte, es una posibilidad de ser del existir humano y está, vaya por caso, al servicio de la comunicación intersubjetiva. Se puede escribir una carta para suscribirse a un periódico, para solicitar un aumento de sueldo, para expresarle el amor a alguien. En este último caso, la posibilidad humana de amar y ser amado no apunta a ningún para-qué ulterior. Así sucede con todas las posibilidades de ser del existir humano: nunca son un algo-para en el sentido del útil. Es más, desde este último para-qué se entiende la "cadena" de para-qués pragmáticos. Desde la posibilidad de expresarle a alguien el amor se entiende el sobre de la carta, las estampillas del correo, el buzón, el papel, el lápiz, la mesa, etc. Al último para-qué Heidegger lo denomina por-mor-de (Worumwillen).[220]

> "El primario «para-qué» es un por-mor-de. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser"[221].

Entonces tenemos que el útil intramundano comparece como tal porque al existir humano le va en su ser su propio ser, por mor del cual él existe. El por-mor-de hace posible que un ente intramundano se presente como algo que está *al servicio* de tal o cual posibilidad humana.

---

[218] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 79.
[219] Cf. op. cit., p. 184. El texto es el siguiente: "A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones".
[220] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 84.
[221] HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 111.

Ahora bien, el carácter referencial de las remisiones señaladas es entendido por Heidegger como un significar (Bedeuten)[222]. El texto alemán pone "be-deuten" con guión para destacar que se trata de un verbo transitivo: algo significa otra cosa –eso quiere decir que algo remite comprensoramente a otra cosa. El significar hace que una cosa se presente como algo que está disponible para el último para-qué. En efecto:

> "El por-mor-de significa un para-algo, éste un para-esto, éste un término del dejar ser en respectividad, y éste aquello que está en condición respectiva"[223].

Es, por así decir, la "cadena" de remisiones vista desde el final, de atrás hacia adelante. Pero justamente así es como se nos presentan originariamente las cosas del mundo: el lápiz con el que escribo, la mesa sobre la que escribo, el buzón y el resto de las cosas tienen sentido desde la experiencia del amor que se quiere comunicar. Con la significatividad sucede, pues, que hace posible que la existencia humana se dé a conocer a sí misma su propio estar-en-el-mundo, a saber, como un ser posible que se pone en juego en medio de los entes. El ser humano se remite comprensoramente a sí mismo a una posibilidad de ser de su propio ser –sea ello explícito o no. Se da a entender su propio poder-ser.

Y esta remisión primaria tiene el carácter de la significatividad: el poder-ser, la posibilidad de ser que aquí está en juego. Desde el poder-ser comprendido significativamente la existencia se remite a la serie de los para-qués intramundanos que hacen posible que la posibilidad de ser se ponga en obra. Y esta remisión que sigue a la anterior también tiene el carácter de la significación. Desde este punto de vista, el ente descubierto intramundanamente siempre comparece en un contexto de significación, aunque en la práctica pueda ser más o menos indiferente a la existencia

---

[222] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 113.

[223] Loc. cit.

humana. Por eso Heidegger pone en cursiva el siguiente texto que sintetiza su argumentación:

> "*El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óntica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí*"[224].

Así visto, la significatividad constituye precisamente la estructura del mundo en cuanto realidad horizontal que hace posible la presencia del ente intramundano.

Decíamos que la significatividad es entendida por Heidegger como la condición ontológica de posibilidad para que al ser humano se le abran las significaciones de las palabras. En efecto, si las palabras y, en general, el lenguaje tiene significado, es porque allí se expresa la significatividad del mundo. No se trata de que las palabras sean un sonido al que se le añade una imagen subjetiva; las palabras hacen, a su modo, *explícito* un significado del mundo, lo articulan. Hacen ver y destacan una determinada red de remisiones significativas. Pero aquí lo importante está en el hecho de que este aspecto semántico es siempre derivado de la significatividad primaria de las remisiones.

Ahora bien, Bernhard Welte asume en gran medida como propia la visión de Heidegger. Pero su reflexión acerca de la comprensión de ser que tiene la existencia humana lo lleva por otros derroteros. La significatividad adquiere, con clara evidencia, otros motivos. En su libro *Comprensión de salvación* aborda sistemáticamente el asunto[225]: el parágrafo quinto, que lleva por título "La comprensión de ser del existir mundano en cuanto comprensión de salvación en general", se subdivide en seis apartados, a saber: (1) Significatividad; (2) La diferencia de la significatividad;

---

[224] Op. cit., p. 114.

[225] Cf. WELTE, Bernhard, *Heilsverständis*, op. cit. Respecto de este texto cf. LAMBERT, César, "La comprensión de ser según Bernhard Welte", en: *Teología y vida*, Vol. XLIV (2003), pp. 395-409.

(3) El principio de la significatividad; (4) El poder determinante del principio; (5) El orden de la significatividad, y (6) Comprensión de ser en cuanto comprensión de salvación[226]. En lo que sigue vamos a explicar cada uno de estos puntos.

En relación al punto primero Welte destaca que nuestro existir en nuestro mundo y la existencia del ente que nos rodea están determinados por la significatividad[227]. Es el *ser mismo* de la existencia humana en su nexo con el mundo el que está abierto como algo significativo; por ello, la comprensión de ser que es propia del hombre está marcada por la significatividad. Y esto quiere decir que se da "aquello por mor de lo cual siempre y en todas las formas de nuestro existir vital en el mundo algo nos importa, con el prójimo, con la co-existencia en general, con nosotros mismos"[228]. Si de hecho tales o cuales cosas nos importan más o menos en nuestra vida, es justamente porque hay un algo por mor de lo cual eso sucede.

En efecto, tanto respecto de los otros seres humanos como del ente en total y de nosotros mismos acontece que todo ello nos "toca", nos atañe de alguna forma. Es el sentido de la expresión alemana "auf etwas ankommen": algo me atañe. Más adelante en este mismo apartado Welte va a hablar de interés[229]. Pero, repito, no se trata aquí de una constatación empírica, de que en la vida a uno le interesen determinadas cosas y otras no. Lo que aquí está en juego es el ser mismo del existir humano en su vínculo con el mundo. "El ser en cuanto existir mundano no es nunca para nosotros sólo un «mero» ser natural"[230]. El ser que despunta en la comprensión de ser que tiene el hombre no es neutral porque ese ser a él le interesa, le es significativo. Sin la dimensión significativa el ser como tal no puede operar ni desplegarse.

Ahora bien, la significatividad *hace posible* que se den formas concretas del existir mundano. "Desde la significatividad el mundo nos da primeramente la posibilidad de poner por obra

[226] Cf. WELTE, Bernhard, op. cit., pp. 72-87.
[227] Cf. op. cit., p. 72.
[228] Loc. cit.
[229] Cf. op. cit., p. 73.
[230] Op. cit., p. 72.

el ahí de nuestro existir de tal o cual manera, de existir de este o de aquel modo"[231]. Estamos, pues, ante un fenómeno previo a los significados concretos que se dan en la vida: porque hay eso previo es posible vivir de tal o cual manera, como artista, como holgazán, como eficiente burócrata, etc. Los sentidos particulares que va asumiendo la vida de cada uno son un *terreno posibilitado*; son lo iluminado por una luz anterior que no es ella misma un sentido particular. A este propósito hay que tener presente que el pasaje recién citado habla de la "significatividad del mundo". Y mundo tiene un carácter horizontal: el horizonte desde el que surgen los entes intramundanos, la vida propia y la ajena no es un puro horizonte o trasfondo perceptivo, sino que permite que haya significados concretos. La significatividad horizontal posibilita la significatividad de los objetos y de la vida humana concretos.

Por otra parte, si en este punto seguimos estando en un contexto fenomenológico, y la fenomenología es siempre análisis de una correlación, tenemos que al *inténtum* de la significatividad horizontal le corresponde una *intentio* de la conciencia: un modo de ser del existir humano, un comportamiento en el sentido amplio del término. A este acto Welte lo llama *interés*: "A la significatividad del mundo le corresponde el interés con que cada uno de nosotros en tanto que Yo está ahí"[232]. El ser humano está constitutivamente marcado por el hecho de que ser y mundo le atañen. Es la forma primaria de "relación" con ellos.

Respecto del punto segundo, la diferencia de la significatividad, hay que señalar que aquí Welte se hace cargo del hecho indiscutible de que, a veces, la vida no tiene sentido. Hay ocasiones dramáticas en que el significado de todo, de lo que uno ya hizo, de los planes y sueños, de las expectativas, se viene abajo. El sentido de todo se disuelve, por así decir, en una nada de sin-sentido. Por eso Welte habla de la "forma negativa de la significatividad *concreta* en la situación"[233].

---

[231] Op. cit., p. 73.
[232] Loc. cit.
[233] Op. cit., p. 75.

Sin embargo, esta posibilidad terrible que, queramos o no, siempre nos amenaza, hace más patente aún que la existencia humana está marcada por el sentido: sólo es posible experimentar el sinsentido de una situación porque hay un sentido previo que ilumina aquél. Toda carencia de sentido supone "una positividad previa de la relación fundamental de la significatividad"[234]. El concepto de positividad es entendido en este contexto en oposición a negatividad y, por tanto, indica que más allá de los significados concretos y particulares de la existencia humana en el mundo hay algo así como una significatividad horizontal no-vacía, que es, según Welte, originaria y fundamentante[235]; ella pertenece esencialmente a nuestra comprensión de ser y es *siempre* positiva.[236]

De esta manera es posible, entonces, que se muestre una diferencia entre las significaciones fácticas y "la esencia o la luz, o el ámbito, o la medida de la significatividad como tal"[237]. Esta última constituye la medida, el punto de referencia podríamos también decir, con que se evalúa en la vida de cada cual si los sentidos particulares están más o menos llenos de significado. Es lo que Welte denomina también el deber-ser.[238]

El tercer punto, el principio de la significatividad, destaca que la medida de la significatividad es independiente de todo ente concreto, y es independiente del hecho de que a uno le vaya bien o mal en su existencia en el mundo[239]. Tal principio no puede, así, ser entendido como un pensamiento nuestro; tampoco como una valoración. Antes bien, este principio se encuentra en un fundamento que es anterior al pensamiento y superior a todo ente concreto del mundo. El principio de la significatividad: "Se encuentra en la luz originaria que ilumina nuestra comprensión de ser"[240]. La comprensión de ser es aquello que guía y articula el trato del hombre con los entes en general, pero esta

[234] Loc. cit.
[235] Cf. loc. cit.
[236] Cf. loc cit.
[237] Op. cit., p. 76. El original dice: "[...] die Differenz zwischen dem je faktisch Bedeutsamen und dem Wesen oder dem Licht, oder dem Bereich, oder dem Masstab der Bedeutsamkeit überhaupt".
[238] Cf. loc. cit.
[239] Cf. op. cit., p. 77.
[240] Loc. cit.

comprensión no es en sí misma algo último, porque ella es iluminada, aclarada, por el principio de la significatividad. En este sentido el principio no tiene nunca el modo de ser de un objeto[241], sino que es como una luz que no vemos y que, por así decir, nos ilumina desde un punto que se halla a nuestras espaldas[242].

Por consiguiente, podemos argumentar nosotros, el modo de conocer objetos es absolutamente inadecuado para acceder al principio de la significatividad; éste se sustrae de toda objetivación, entendida al modo de las ciencias empíricas. El pensamiento científico-positivista es, desde este punto de vista, incapaz de descubrir la significatividad originaria[243].

En relación al punto cuarto, el poder determinante del principio, hay que decir lo siguiente: el principio de la significatividad se muestra no sólo como algo independiente y diferente del ente del mundo, sino que a la vez como algo que *determina* tal ente y puede estar en consonancia con él[244]. Todo lo que, de una u otra manera *es*, está determinado como algo que es *como debería ser*, o como algo que *no es como debería ser*[245]. Desde este punto de vista se puede hablar, según Welte, de una relación dialéctica entre el ente del mundo y el principio de la significatividad: se está, en efecto, ante una diferencia abisal, pero, a una con ello, ante una forma de identidad entre ambos. Lo que constituye la determinación de todo ente es, por cierto, independiente de éste, pero, en la medida que determina todo ente, hace que el ente sea significativo en su ser. Se puede afirmar, siguiendo a

[241] Cf. loc. cit.
[242] Cf. loc. cit.
[243] Respecto de la crítica al modo de pensar científico-positivista, véase WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, pp. 40-41. En relación a Karl Popper dice Welte lo siguiente: lo fáctico, determinado y limitado en su determinación, que por tanto no es necesario y solamente, por así decir, es previsible, es un presupuesto que en principio deja a Dios fuera de toda determinación. Pues Dios en la religión aparece siempre como el infinito e incomprensible en su infinitud y como el absoluto, mayor en su condición absoluta que lo meramente fáctico". Lo dicho aquí de Dios vale, a su modo, también del principio de la significatividad. Véase también Bernhard CASPER, "Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstsein", en: RATZINGER, Joseph (ed.), *Die Frage nach Gott*, Quaestiones disputatae, 56, Herder, Freiburg; Basel; Wien, 1972, pp. 27-42.
[244] Cf. WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis*, op. cit., p. 79.
[245] Cf. loc. cit.

Platón –como, por lo demás, hace Welte aquí– que las cosas buenas *participan* de lo bueno; y las cosas bellas, de lo bello. El principio de la significatividad se da a sí mismo a modo de participación[246], pero a la vez sigue permaneciendo independiente del ente a que se dona.

Respecto del punto quinto, el orden de la significatividad, debe destacarse que desde el horizonte de aquélla se ordenan todos los momentos del existir humano en su nexo con el mundo[247]; todo lo que hay se encuentra en un determinado lugar o espacio dentro de ese orden. Es –podemos añadir nosotros– lo que el pensamiento medieval denominó orden de ser. Se trata de un ordenamiento ontológico que tiene un carácter de principio, en la medida que él mismo no es un derivado de otra cosa, de un sentar valores por parte del hombre, vaya por caso. Además, no puede ser invertido en el sentido de que no está sujeto al arbitrio del ser humano.

Hay aquí, aunque Welte no lo diga expresamente, una *jerarquía* en el ente en total. El ser humano puede poner fácticamente "patas arriba" un determinado orden: así sucede cuando pone un medio, como el dinero o el poder, como fin y sentido de todo lo demás. Aun esa opción no está en condiciones de hacer que el medio sea efectivamente un fin: por mucho que sea el afán de trastrocar el orden ontológico que determina la significatividad, ello es siempre, en definitiva, un esfuerzo vano. Porque el orden mismo no se deja alterar. En tal sentido el existir humano y las cosas del mundo tienen siempre "su lugar en un contexto significativo que es fundamentalmente inalterable".[248]

Por otra parte, Welte pone de relieve que ese orden fundamental no es, en caso alguno, equiparable al orden geométrico en un sistema de coordenadas como el espacio de la geometría.[249] En el ámbito de este tipo de orden –que para el mundo moderno es el más conocido y determinante– el lugar que algo ocupa dentro de él es indiferente; todos los puntos en una escala física (ejemplo: termómetro) y, en general, en este tipo de coordenadas

[246] Cf. op. cit., p. 80.
[247] Cf. op. cit., p. 81.
[248] Op. cit., p. 82.
[249] Cf. Loc. cit.

es, para el científico, de igual interés. No hay, estrictamente hablando, una jerarquía. Por el contrario, en el orden de la significatividad nada es indiferente. El orden consiste justamente en eso: que todo, en la vida humana y en las cosas del mundo, suscita un interés determinado; es de mayor o menor interés; le atañe a uno más o menos. Y el orden mismo de lo que suscita el interés es inalterable.

Por último en relación al punto sexto, comprensión de ser en cuanto comprensión de salvación, hay que decir lo siguiente: si en la vida humana se experimenta el ente en total y sus relaciones como algo pleno y significativo, ello trae consigo una mayor adecuación[250] entre ese yo y lo significativo en cuanto tal. En efecto, hay modos de estar instalados en la vida, maneras de poner por obra la propia existencia, que tienen el carácter de una "unidad cualificada de la adecuación"[251]. Welte habla también de la "concordancia cualificada consigo mismo"[252] y de "unidad de sentido"[253]. Se trata siempre de una concordancia de la vida en su facticidad con la plena significatividad; se produce algo así como un "acuerdo de consonancia en el imperar de la significatividad plena"[254]: esta última impera en la vida fáctica; por decirlo así, se despliega en ella. Pero no al modo de un dominio que violente al ser humano y al ente del mundo. No, ese imperar se produce en un acuerdo de concordancia.

¿Cuándo sucede esto en el existir humano en el mundo? Welte no desarrolla este punto, pero nos da unas pistas decisivas. Dice que, cuando nuestra *tarea*, nuestra *responsabilidad*, nuestra *misión*, se manifiestan en alto grado como significativas, en ese momento estamos viviendo en un grado mayor de concordancia[255]. Quiere ello decir que el despliegue de la significatividad en la vida concreta tiene que ver con las tareas que la vida impone o que uno asume libremente. Las tareas, por su parte, se pueden

250 Cf. op. cit., p. 83.
251 Loc. cit.
252 Loc. cit.
253 Op. cit., p. 85.
254 Op. cit., p. 83.
255 Cf. op. cit., pp. 83-84.

realizar a medias, sin convicción; o bien asumiendo todo el peso que ello implica.

Asimismo, tiene que ver con la responsabilidad, esto es, con la respuesta humana a los desafíos de la vida. Ser responsable es, en efecto, poder dar cuenta de nuestros actos ante el tribunal de la conciencia. Si efectivamente hacemos esto, estamos viviendo en mayor acuerdo con nosotros mismos. Finalmente la consonancia con la significatividad plena tiene que ver con nuestra misión: todos, de una u otra manera, hemos sido enviados a hacer algo determinado, profesores, ingenieros, padres, madres de familia, comerciantes, etc. Y es que no tenemos todos las mismas capacidades. Pero la libertad humana permite que nos podamos desentender de nuestra misión específica; cuando esto sucede, no estamos viviendo en consonancia con el imperar de la significatividad. Así pues, a este triple respecto –tarea, responsabilidad, misión– se puede también hablar de *vocación*, pues el existir humano no se da en una absoluta indiferencia y neutralidad respecto de intereses, valoraciones, modos de vida, sino que, de antemano, está llamado a buscar el bien y la verdad, a evitar el mal y la mentira, etc.

Por otra parte, las formas negativas e incompletas de significatividad lo que hacen es desunirnos de nuestro mundo y romper con la consonancia del yo en el mundo[256]: el ser humano vive, entonces, en la dispersión de las muchas cosas que lo ocupan y no en la unidad que procede del horizonte significativo. Pero aun en este caso no se suprime este último, que es independiente de las decisiones concretas de cada uno.

Pues bien, dice Welte que el *sentido de unidad de la significatividad es sentido de salvación*[257]. Si, en efecto, la vida más propia y auténtica que se puede vivir es aquella que se lleva a cabo en consonancia con el horizonte de la significatividad, tenemos que esa vida se da en la unidad: unidad consigo mismo, con el mundo, con los otros, y esa unidad no es otra cosa que salvación. La vida es, por decirlo de algún modo, "rescatada" de la multiplicidad de ocupaciones

[256] Cf. op. cit., p. 84.
[257] Op. cit., p. 85.

con el ente en total. La vida es salvada de su caída en los entes del mundo.[258]

Ahora bien: "En cuanto salvación el sentido de unidad como el sentido de la consonancia no es otra cosa que el sentido de ser"[259]. *La salvación es el sentido del ser* –ésta es la tesis de Welte. La filosofía pregunta desde sus orígenes griegos por el ser; Heidegger, por su parte, en el prólogo de *Ser y tiempo*, replantea la cuestión del ser: "¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra 'ente'? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la *pregunta por el sentido del ser*"[260]. Precisamente en este marco se inscribe la tesis de Welte: la unidad del ser en relación a la multiplicidad de los entes es la unidad de la significatividad, y esto es justo lo que en el lenguaje religioso se denomina salvación. Desde tal perspectiva la unidad de sentido en cuanto unidad sacra es *ser en sentido propio*[261]. La salvación constituye el sentido del ser en cuanto tal[262].

Para entender bien lo recién dicho es preciso aclarar qué ha de entenderse por salvación, sacro, sagrado. En efecto, la reflexión de Welte conduce precisamente a este punto: a poner en palabras la manera en que lo sagrado se da para el pensar filosófico. Es lo que se estudia en el próximo apartado.

§ 9. Lo sagrado en el mundo: apertura del mundo a Dios

En el presente apartado vamos a estudiar de qué manera el mundo, en su estructura de horizontalidad y significatividad, está constitutivamente remitido a Dios. Vamos a entender por lo sagrado la presencia de Dios en el mundo, concretamente como raíz de éste y de la mundaneidad en general. Veremos que no se puede entender tal presencia sin suponer la estructura de la mundaneidad; y que ésta, a su vez, no puede ser pensada separada de su raíz que es lo sagrado.

---

[258] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., § 38.
[259] WELTE, Bernhard, op. cit., p. 85.
[260] HEIDEGGER, Martin, op. cit., p. 23.
[261] WELTE, Bernhard, op. cit., p. 85.
[262] Cf. op. cit., p. 87.

En lo que sigue vamos a seguir el pensamiento de Bernhard Welte. Pero hay que ver en sus análisis un permanente diálogo con la fenomenología de Heidegger. Así pues, vamos a llevar a cabo los siguientes pasos: estudiaremos el concepto de mundo entendido como modo de presencia; a continuación veremos que la experiencia del mundo exige de una medida originaria de todo ser y comprender; luego examinaremos la noción de lo sagrado en tanto que raíz del mundo; por último nos ocuparemos del modo de la presencia de Dios en el mundo.

Veamos, entonces, en qué sentido el mundo ha de ser entendido como un modo de presencia. Para ello nos sirve de guía un texto de Welte titulado "Lo sagrado en el mundo y la salvación cristiana"[263]. Mundo es entendido allí en un primer paso como el círculo de cosas y acontecimientos que nos son accesibles[264]; esas cosas y sucesos están *abiertos* hacia nosotros, y eso quiere decir que nos son presentes[265]. Así pues, de acuerdo con Welte el mundo se caracteriza por el rasgo fundamental de la presencia[266]: el ser humano tiene una constitución fundamental de carácter mundano, y ella *hace* que se mantenga en un ámbito de presencia un *determinado* círculo de cosas, cualidades y acontecimientos. Es, además, constitutivo de esa presencialidad que otras cosas y sucesos permanezcan ocultos[267].

En el segundo paso Welte constata que el mundo está deter-minado por la *unidad* y por ser *abarcante*[268]. La unidad que es el mundo funda en éste la presencialidad de lo múltiple y la deter-mina de manera cualitativa. Téngase presente a tal propósito el texto de Fink antes citado de acuerdo con el cual no hay mundo donde no hay múltiples entes; que, por tanto, mundo es una *unidad* trascendental de la pluralidad de cosas y sucesos[269]. Welte, a su vez, sigue esta misma línea argumentativa: el mundo es lo uno y lo abarcante que hace posible que los entes tengan

[263] Cf. WELTE, Bernhard, "Das Heilige in der Welt und das christliche Heil" (194849), en: *Auf der Spur des Ewigen*, Herder, Freiburg; Basel; Wien, 1965, pp. 113-151.
[264] Op. cit. p. 117.
[265] Cf. loc. cit.
[266] "Welt ist eine Sphäre der Präsenz" (loc. cit.).
[267] Cf. loc. cit.
[268] Cf. loc. cit.
[269] Cf. FINK, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, op. cit., pp. 83-84.

ese particular modo de ser que es la presencia o presencialidad (Gegenwärtigkeit, Präsenz) para la existencia humana. Y, no se olvide, el carácter abarcante determina *cualitativamente* a los entes. Esto, veremos, es de capital importancia. Desde este punto de vista el mundo como tal no es él mismo una cosa del mundo. Es, más bien, "aquello desde lo cual y en lo cual todas las cosas en el mundo tienen su peculiar y unitario carácter de presencia, con ello la tonalidad unitaria, el aspecto global"[270]

El teólogo alemán se sirve de una serie de giros para dar cuenta del fenómeno del mundo. Mundo es para él, en efecto, espacio de posibilidad[271]; es un espacio determinado, de carácter cualitativo, de posible presencialidad[272], un modo de presencia[273]; configuración fundamental de la presencialidad[274]. De este modo puede, en un tercer paso, llegar a una definición de mundo. Éste tiene que ser entendido como "*el fundamento posibilitante del carácter de la presencia del ente en total*"[275]. Ya hemos destacado el momento de presencia, pero en esta última determinación se constata que no se trata simplemente de la presencia de cosas y sucesos, sino del *ente en total*. Por limitado que pueda parecer un determinado mundo, siempre estamos ante un ente que se presenta como totalidad[276]. Por otra parte, es evidente aquí el hecho de que la presencia del ente en total constituye algo *posibilitado*. Es algo así como un efecto, algo derivado de una constitución previa: de un fundamento que hace posible. El texto que estamos comentando habla también de la condición de presencialidad en total[277].

Así vistas las cosas, Welte puede poner de relieve, en un cuarto paso, que el mundo hace presente, *pero a la vez sustrae*[278].

[270] "Sie [=die Welt] ist also selbst kein Ding in der Welt, vielmehr das, wovon her und worin alle Dinge in der Welt ihren eigentümlichen Gegenwärtigkeitscharakter haben, damit die einheitliche Farbgebung, den Gesamtaspekt" (WELTE, loc. cit.).
[271] Op. cit. p. 118.
[272] Cf. loc. cit.
[273] Loc. cit.
[274] Op. cit., p. 119.
[275] "[...] Welt als der ermöglichende Grund des Gegenwärtigkeitscharakters des Seienden im Ganzen" (loc. cit.).
[276] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Was ist Metaphysik?*, en: *Wegmarken*, op. cit., p. 110. En castellano [trad. de Xavier ZUBIRI]: HEIDEGGER, Martín, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1988, p. 45.
[277] WELTE, op. cit., p. 120.
[278] Cf. op. cit., p. 120.

También quita de presencia. Nunca la presencia del ente en total, determinado de manera cualitativa, es tal que nada se sustraiga ni escape de esa presencia. Mundo es, podemos decir, un *juego* de lo que se muestra y lo que se escapa de la mostración. Y pareciera que lo sagrado en el mundo tiene más bien el carácter de lo que se sustrae.

Hemos estudiado la noción de mundo en tanto que modo de presencia. Ahora tenemos que ver que la experiencia que el ser humano tiene del mundo exige de una medida originaria que determina todo ser y toda comprensión. Welte pone el punto de arranque de sus reflexiones en la conciencia de ser: la forma más general de esta conciencia se expresa en el hecho de que, para nosotros los seres humanos, las cosas *son*; hay algo *ahí* (da). Cuando pensamos las cosas, las pensamos en tanto que ellas son. Welte habla de una "configuración fundamental de la conciencia de ser"[279], que, por su parte, no pertenece a un mundo específico a diferencia de otro. Más bien, sucede que en *todo* mundo se hace presente lo que es, se presenta el *ser* de algo, de tal manera que, sin temor a equívocos, se puede hablar aquí de una *estructura que está a la base de todas las configuraciones posibles de mundo*[280].

Pero sucede que el ser de que es consciente la conciencia de ser es siempre cuestionable, problemático. El ser del ente impele siempre a preguntar por qué[281]. En efecto, según el teólogo alemán el hecho de ser se presenta, esencialmente, como algo deficiente y que, por así decir, se tambalea en su carácter de ser[282]. Con todo, si pese a ello afirmamos que las cosas "son" es porque lo cuestionable mismo nos remite a un suelo más hondo desde el cual se percibe que los entes tienen una deficiencia de ser. Por eso se puede hablar en este contexto de un fundamento que porta toda conciencia de ser; sólo desde él tiene sentido la aprehensión del carácter cuestionable y problemático de las cosas del mundo. Dice Welte a este respecto:

[279] Op. cit. p. 123.
[280] Cf. loc. cit.
[281] Cf. op. cit., pp. 123-124.
[282] Cf. op. cit., p. 124.

> "Sólo cuando impera previamente en nosotros una medida de todo ser y –con ello a la vez– una medida de toda comprensión, sólo entonces podemos ponderar el ente que comparece para nosotros como distanciado respecto de esa medida; podemos ponderarlo como incomprensible, como cuestionable. Sólo entonces puede surgir la pregunta: ¿Qué pasa con él? ¿por qué es?"[283].

La tesis que sostiene Welte y que es central en su pensamiento, particularmente, en lo que él entiende por comprensión de ser, es que hay *una medida del ente que está a la base de la estructura más general del mundo como tal*[284]. Además, esta medida originaria ha de ser entendida como *arjé* y *télos*, vale decir, como principio y fin. Welte habla también aquí de una suerte de canon de lo evidente o simplemente de un canon de la comprensión[285].

Por otra parte, ha de considerarse que, para Welte, tal canon es una medida originaria de la comprensión y que esta última constituye un *misterio inefable*[286]. No es algo de que el hombre pueda disponer ni que pueda manejar a su antojo; tampoco es algo que, como los asuntos de la vida cotidiana, pueda sin más ser puesto en palabras. Y así, en tanto que misterio que se sustrae, ha de ser entendido como *lo sagrado en tanto que tal*[287].

Así pues, desde las determinaciones arriba presentadas Welte puede llegar a una suerte de definición de lo sagrado: *es la raíz siempre presente, aunque de modo oculto, del mundo y de la mundanidad en general*[288]. El mundo, entendido como esfera de presencia, no se basta a sí mismo, sino que tiene una raíz y un fundamento. Ésta se oculta a la apreciación "natural", esto es, a la mirada que se dirige a las cosas y sucesos. Se oculta precisamente para que el mundo haga posible la presenciabilidad del ente. Sin embargo,

---

[283] Loc. cit.
[284] Cf. loc. cit.
[285] Cf. op. cit., pp. 124-125.
[286] *Das unaussprechliche Geheimnis*, cf. op. cit., p. 128.
[287] Cf. op. cit., p. 129.
[288] Cf. loc. cit.

la conciencia que el ser humano tiene del mundo y del ser de las cosas exige, como hemos visto, de una medida originaria; medida que apunta al misterio originario de lo sagrado. Entonces, el mundo y, correlativamente, la conciencia de éste tienen una raíz sagrada, pues nosotros los seres humanos ejecutamos actos y vivimos una vida que presuponen siempre una medida primigenia, que a su vez se sustrae de todo dominio humano. "Mundo descansa en total en lo sagrado"[289].

Asimismo es interesante en la definición de lo sagrado que hay una relación constitutiva de lo sagrado y del mundo. Visto desde la experiencia humana el trato con el mundo es el que permite barruntar esa raíz misteriosa e inefable que es lo sagrado. En efecto, si entendemos por "sagrado" la presencia de Dios en el mundo, hay que consignar que esa presencia *en* el mundo se vivencia *desde* el mundo. No se trata, pues, de escapar, huir, del mundo; tampoco de esquivarlo en la reflexión. Antes bien, de llevar la experiencia hasta su raíz. Por eso Welte llega a sostener lo siguiente:

> "La realidad sagrada en el fundamento del mundo empieza a aparecer como lo sagrado y empieza a ganar presencia en él allí donde *nosotros* nos encontramos de manera adecuada con el mundo, y allí donde el mundo, el ente de carácter mundano, comparece para nosotros de manera correspondiente[290].

Según este importante texto lo sagrado despunta como tal y gana, por tanto, presencia allí donde el ser humano deja que el mundo comparezca de manera adecuada para él. Pero, ¿quiere decir entonces que lo sagrado sólo se presenta en el mundo cuando el hombre reflexiona fenomenológicamente sobre él? Welte no se propone, en caso alguno, reducir la experiencia de lo sagrado al trato filosófico con él; el trato "natural", vale decir,

[289] "Welt ruht im ganzen im Heiligen" (op. cit., p. 131).
[290] Op. cit., p. 137.

no-especulativo, no se ve de ningún modo excluido de tal experiencia. Más bien hay que sostener que la comparecencia del mundo como tal no se produce exclusivamente en el ámbito de la reflexión filosófica o teológica.

Para entender este asunto de mejor modo es menester hacer distinciones esenciales: hemos visto que, para Welte, mundo es una esfera de presencia, o, con más precisión, el fundamento posibilitante de la presencialidad del ente en total. Desde la perspectiva de Heidegger, mundo constituye una totalidad significativa, entendida ésta también como condición de posibilidad de la patencia del ente. Así, para ambos autores, el hecho de que el ser humano "tenga" mundo no es algo fortuito o que acontezca de vez en cuando. En *toda relación* nuestra con las cosas; en toda acción o decisión; en toda contemplación teorética o adoración religiosa; en todos esos comportamientos el mundo está, de un modo o de otro, *ahí*.

No habría tales comportamientos sin la comparecencia de aquello que hace posible que haya, a su vez, entes para nosotros. Pero ese mundo se tiene que retraer a un trasfondo a-temático para que los entes, por así decir, salgan a escena[291]. Y eso sucede especialmente cuando el hombre está absorto en lo que está haciendo.

Pero la misma vida cotidiana nos ofrece casos en que, –por el hecho de que las significaciones concretas fallan–, el mundo despunta como tal. Heidegger hace referencia a la interrupción de la ocupación: cuando un útil falla o simplemente no está presente. Asimismo destaca aquellos estados de ánimo

[291] No es casualidad que, en la literatura, se haya tematizado el mundo a partir de la *metáfora* del teatro: el mundo es el escenario de la vida; la vida de cada cual es, por su parte, el rol que en aquél le compete a uno jugar. Véase a este respecto un texto clásico del Siglo de Oro español: CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *El gran teatro del mundo*, edición español/alemán, Reclam, Stuttgart, 1996; un pasaje sugerente es el siguiente: "[AUTOR] ... y como siempre ha sido/ lo que más me ha alegrado, y divertido,/ la representación bien aplaudida,/ *y es representación la humana vida,/ una comedia sea/ la que hoy el Cielo en tu Teatro vea*;/ si soy Autor, y si la fiesta es mía,/ por fuerza la ha de hacer mi Compañía;/ y pues que yo escogí de los primeros, / los Hombres, y ellos son mis compañeros,/ *ellos en el Teatro/ del Mundo*, que contiene partes cuatro,/ con estilo oportuno/ han de representar; *yo a cada uno/ el papel le daré que le convenga*". (Subrayado mío).

en que toda significación concreta se viene abajo –como el aburrimiento o la angustia[292].

Welte, a su vez, piensa en aquellas actitudes en que el ser humano toma distancia de los entes del mundo; en que, por poner la mira en la medida originaria, toma conciencia que los entes no son lo único que en la vida importa. El abandono religioso, vaya por caso, en que el ser humano pone su confianza, allende toda constatación inmediata, en un Dios que no es, qué duda cabe, una cosa del mundo. Pues bien, en esos casos, estando todavía en el terreno específico de la vida pre-teorética y "natural", el mundo empieza a ganar presencia para nosotros. Allí descubre el hombre que *hay mundo*, aunque no reflexione especulativamente sobre ello.

Por último se da un paso que consiste en la tematización del mundo en la reflexión. Aquí se abandona la actitud "natural", pero se pone por objeto de la reflexión aquello que en esa actitud se hace presente. A este respecto hay que precisar que el paso de la actitud pre-filosófica a la actitud filosófica propiamente tal, si bien es un tema central de la fenomenología, no debe ser limitado a este enfoque filosófico particular. Bien vistas las cosas, toda la filosofía se ha caracterizado por el abandono de la actitud natural[293].

Pero también ha de tomarse en consideración que, como constata Bernhard Casper en un artículo ya citado, la actitud positivista se limita a reconocer por realidad la realidad fáctica de las cosas individuales; la verdad es siempre allí una verdad fáctica constatable. Se trata, pues, de un enfoque que pretende someter lo real a la constatación científico-técnica, cuyo modelo eminente es el experimento. Además tal enfoque positivista se propone excluir de sus consideraciones la arbitrariedad del sujeto, a tal punto que el ideal del conocimiento se convierte en el de un conocimiento sin sujeto; es *cualquiera* el que puede constatar –si sigue el método prescrito– los hechos de la realidad[294].

[292] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Was ist Metaphysik?*, op. cit., pp. 110-112: *¿Qué es metafísica?*, op. cit., pp. 45-47.

[293] Cf. HELD, Klaus, "Husserl und die Griechen", en: *Phänomenologische Forschungen*, Band 22, Verlag Karl Alber, Freiburg; München, 1989, pp. 137-176.

[294] Cf. CASPER, Bernhard, "Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstsein", op. cit., pp. 36-37. Casper sostiene, además, que, para el positivismo lógico y el neopositivismo, la realidad es aquello que se agota en el individuo contingente, cf. p. 33.

Esta manera de pensar que, por lo demás, encuentra en los últimos siglos importantes representantes en la filosofía[295], *impide* poner por obra una reflexión sobre lo sagrado, entendido como la presencia de Dios en el mundo. Así pues, el enfoque fenomenológico de volver a las cosas mismas[296] hace ver el mundo como tal. Y el mundo constituye una totalidad de significatividad, un principio de presencialidad del ente en total. Como tal no es, él mismo –hemos visto–, una cosa más. El horizonte del mundo no es un ente del mundo. Lo mismo sucede con lo que Welte denomina la medida originaria de la comprensión y del ser. Esta medida es previa a todo ente, pero ello no quiere decir que sea una suerte de subjetividad trascendental: un conjunto de categorías puras que definen el entendimiento. Se trata, más bien, de algo que no es ni objetivo ni subjetivo, pues se encuentra más allá de tales distinciones. Es *lo otro* respecto de los entes del mundo.

En tal sentido la estructura misma del mundo remite no sólo unos entes a otros, y la totalidad al ser humano, sino que también se da en él una muy particular remisión a un fundamento del mundo. En efecto, hay dos datos fundamentales que provienen de las cosas sensibles mismas –y seguimos aquí, como lo hemos visto antes, a san Agustín. El primero de ellos consiste en el hecho de que *las cosas no son Dios*[297]. Parece ser un dato trivial: las cosas con que el ser humano se encuentra en el mundo son, la mayoría de las veces, prosaicas, habituales; en otras ocasiones resultan especialmente significativas, como una montaña imponente, la salida del Sol, la oscuridad absoluta. Esto último sucede, vaya por caso, con los objetos de culto: una copa, una mesa, vino, pan, luz, silencio. Lo esencial aquí es que todos los entes, por insignificantes y cotidianos que sean, pueden en un

[295] Cf. op. cit., p. 27. Véase asimismo WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, op. cit., pp. 67-81.
[296] Sobre este aspecto de la máxima fenomenológica Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutik und Reflexión*, Klostermann, Frankfurt a. M., 2000, p. 25.
[297] SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MMI p. 316: "Pregunté a la tierra, y me respondió: «No soy yo [tu Dios]». Idéntica confesión me hicieron todas las cosas que se hallan en ella. Pregunté al mar, a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: «Nosotros no somos tu

contexto determinado llegar a ser significativos y aun objetos de culto. El pan y el vino son un preclaro ejemplo de ello[298].

Pues bien, el ente que aquí comparece no lo hace, por así decir, por su sustancialidad, sino que es un *portador de significado.* No es en razón de la cosa misma que ella llega a adquirir tal o cual carácter significativo. Antes bien, se trata del hecho que *deja* en mayor o menor medida que se presente algo *en ella*, que no es ella y que le da el significado que tiene. Pero hay que insistir que la significación no ha de ser entendida como una dimensión subsecuente y secundaria de la cosa; la significación, hemos visto, es lo primario.

Es más, el hecho de que las cosas no sean Dios no es lo único que ellas dicen de sí mismas. Una segunda "información" que dan de sí consiste en que ellas han sido *creadas por Dios* [299]. El carácter de creatura de los entes del mundo se hace, pues, patente desde las cosas mismas: es claro que un huevo de pato remite a sus procreadores, que también salieron de un huevo de pato, que a su vez remite a sus procreadores, etc. Pero el huevo de pato dice de sí mismo que es creado por Dios y, por tanto, es huella de Él. Es, pues, *portador de ese significado.* Y la significatividad, insisto en ello, no es un añadido eventual que una cosa puede tener o no. Es aquello previo que hace posible que comparezca y tenga presencia.

Ahora bien, hemos visto al comienzo de este trabajo que la fenomenología es un estudio de la *correlación* de acto psíquico y objeto intendido por éste; correlación de comportamiento y objeto intencional. Ello implica que sin la dimensión psíquica no hay, propiamente hablando, objeto. El objeto es lo que es para

---

Dios. Búscalo por encima de nosotros». Pregunté a la brisa, y me respondió la totalidad del aire con todos sus habitantes: «Anaxímenes está en un error. Yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco nosotros somos el Dios que buscas», respondieron" (p. 316).

[298] ZABOROWSKI, Holger, "Enthüllung und Verbergung. Phänomenologische Zugänge zur Eucharistie", op. cit., p. 583. Respecto del mismo tema véase WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, op. cit., pp. 292-308. En castellano: *Filosofía de la religión*, op. cit., pp. 233-251.

[299] SAN AGUSTÍN, loc. cit.: "Entonces me dirigí a todas las cosas que rodean las puertas de mi carne: «Habladme de mi Dios, ya que vosotras no lo sois. Decidme algo de él». Y me gritaron con voz poderosa: «El es quien nos hizo». Mi pregunta era mi mirada; su respuesta era su belleza".

alguien que se dirige intencionalmente a él. Así, las dimensiones que hemos visto del ente del mundo: horizontalidad, significatividad, ser portador de significado, etc. son lo que son, de un modo eminente, en referencia al ser humano que se comporta y relaciona con el mundo.

Por ello se hace necesario estudiar fenómenos humanos fundamentales en que se hacen especialmente patente estas dimensiones. Es cierto que todos los comportamientos y fenómenos de la existencia humana son modos de estar-en-el-mundo y, por tanto, maneras de relacionarse con este objeto intencional. Aun casos tan extremos como el dormir o la autorreflexión. Pero hay que tener presente que hay determinados modos de ser del existir humano cuya estructura hace ver los fundamentos mismos del ser del hombre. Es lo que vamos a mostrar, en el siguiente capítulo, a propósito de la fe fundamento de la existencia; de la culpa como constitutiva del existir; de la muerte y la relación del hombre con su propio fin, y con el amor entendido como relación de un Yo amante y un Tú amado, en que se co-ama el universo entero.

3

Estar-en-el-mundo y fenómenos existenciales -fundamentales según Bernhard Welte

§ 10. La fe

En el presente apartado nos ocuparemos del fenómeno humano de la fe, y desarrollaremos la argumentación en tres etapas: primero veremos que la fe constituye a la existencia como tal; después se hará patente que esa fe es fe implícita en Dios; por último examinaremos la fe explícita en Dios.

La primera aproximación al tema se centra en uno de los primeros textos escritos por Bernhard Welte. Se trata de la conferencia "La situación de fe en el presente". Un documento epocal, del año 1946[300]. Allí se parte constatando que la palabra fe no es unívoca: es, en efecto, utilizada en distintos ámbitos, como la ciencia, la Filosofía, la Teología, la vida diaria; y en cada uno de éstos tiene un sentido específico[301]. Así pues, es menester tomar un camino para esclarecer el concepto, y el camino que Welte escoge consiste en *un análisis de la acción humana*: el ser humano se realiza a sí mismo[302]. El ser del hombre no es algo que a éste le esté dado completo de antemano; el hombre *es* hombre porque *hace su vida*; y esto acontece precisamente por medio de las acciones[303]. Podemos decir, siguiendo a Karol Wojtyla, que el ser humano es por esencia *acting person*[304]. La acción es aquel acontecimiento que permite que el ser humano haga su vida.

[300] WELTE, Bernhard, "Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Zeitdokument", en: *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, op. cit., pp. 17-46.

[301] Cf. op. cit., p. 18.

[302] Loc. cit.

[303] Cf. loc. cit.

[304] Cf. WOJTYLA, Karol, *The acting person*, translated from the Polish by Andrzej POTOCKI, Analecta Husserliana volume X, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht; Boston; London, 1979. Véase asimismo STEIN, Edith, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Herder, Freiburg; Basel; Wien, 2004, p. 78.

Ahora bien, toda acción –sea ello explícito o no– se lleva a cabo, según Welte, desde un sentido asumido[305]. El término "asumido" (ergriffen) quiere decir aquí que el sentido que entra en juego en la acción es, por así decir, agarrado por el ser humano, hecho propio por él. Se opone, así, a la idea de un sentido que sólo externa y públicamente oriente la acción. "El sentido asumido es la condición de posibilidad de cada uno de los actos de nuestra mismidad"[306]. Ya esta cita nos hace patente que las acciones particulares y concretas del ser humano están posibilitadas por un horizonte previo que constituye su condición de posibilidad. Estamos, pues, en el terreno de lo *trascendental* –entendido kantianamente. Por eso, más adelante en este apartado veremos que la fe que se da siempre en la existencia humana es entendida por Welte como una *fe trascendental*[307].

Pero volvamos a la acción humana y al sentido asumido. Welte pregunta a este propósito qué significa que algo tenga sentido. Algo tiene sentido cuando es *bueno para* algo, y ello quiere decir que el sentido de algo surge desde aquello respecto de lo cual es bueno. Una acción, vaya por caso, lo es porque apacigua una necesidad, suprime una urgencia o libera de una determinada esclavitud. Ahora bien, esos estados o situaciones en relación a los cuales una acción es buena y tiene, por tanto, sentido son –según el teólogo alemán– estados de concordancia de mí con mi mundo[308]. No hay, entonces, sentido sin tal referencia al mundo. Si lo que me rodea, cosas y seres humanos, se me presenta de tal forma que mis necesidades son apaciguadas y mi urgencia suprimida, entonces yo me identifico activamente con ese mundo en que estoy: me parece bien, tiene para mí sentido que las cosas estén así. "Y en esta coincidencia activa de mí con mi mundo y de mi mundo conmigo radica aquello que llamamos «sentido»"[309].

---

[305] WELTE, Bernhard, loc. cit.

[306] Op. cit., p. 19.

[307] Cf. WELTE, Bernhard, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg; Basel; Wien, 1982, p. 30. Hay traducción española: *¿Qué es creer? Ideas para una filosofía de la religión*, traducción de Claudio GANCHO, Herder, Barcelona, 1984.

[308] Cf. WELTE, Bernhard, "Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Zeitdokument", p. 19.

[309] Loc. cit.

Por otra parte, en la coincidencia recién descrita encontramos aún otro momento: la coincidencia activa de mí conmigo mismo. Se trata aquí de una actitud afirmativa hacia mi relación con el mundo y de éste conmigo. En efecto, yo me encuentro a mí mismo y activamente me uno conmigo en la medida que encuentro mi mundo y me uno con él. La concordancia es, así, triple: de mí con mi mundo y con mi propia mismidad. "*Sentido es la coincidencia posible de mí con mi propia mismidad en tanto que coincidencia con mi mundo*"[310]. Pero, claro, esta coincidencia puede ser momentánea, como es el caso cuando un vaso de agua fresca apaga mi sed. Tomar agua es, en ese contexto, algo con sentido, pero no se puede decir que ello le dé sentido a mi vida *como un todo*. Por eso, estrictamente hablando, más allá de los instantes momentáneos el sentido apunta a la totalidad de la existencia. Apunta a un horizonte de totalidad *desde el cual* tienen más o menos sentido los instantes particulares.

Dice Welte:

> "Sólo hay sentido auténtico y verdadero para cada palabra y para cada acción y para cada efímera felicidad en el presente del ser humano, cuando hay sentido en la totalidad de su vida, en pasado y futuro, nacimiento y muerte, en el ámbito total que no deja fuera nada de lo que me pertenece"[311].

Como podemos ver, el sentido auténtico se hace presente en cada palabra concreta, en las acciones particulares, por insignificantes que parezcan; en un momento feliz del presente, y ello sucede cuando ese sentido auténtico abarca la totalidad de la vida, tanto pasado como futuro, y no deja fuera los momentos extremos del nacimiento y de la muerte. Nunca, dice Welte, nos las habemos sólo con la particularidad de un presente momentáneo[312].

---

310 Op. cit., p. 20.
311 Op. cit., p. 21.
312 Cf. loc. cit.

Pero eso no es todo. Se ha afirmado arriba que el sentido es una coincidencia conmigo mismo *y con el mundo*. ¿En qué consiste este mundo? Ante todo debe tenerse presente que la vida humana es, constitutivamente, vida con otros seres humanos La vida se despliega, así, en el espacio de un mundo más amplio, y tal espacio no es ya sólo y exclusivamente *mi* mundo, sino que es *nuestro* mundo en común. Piénsese en el terruño, en el pueblo de que somos parte, en los otros pueblos coetáneos y en aquellos que nos han precedido[313]. Pues bien, la totalidad de la existencia a que apunta siempre el sentido abarca también la vida de los pueblos, y no sólo los del presente, pues se extiende a todos los siglos. Ello, por cierto, sucede sin que sea por necesidad expresamente consciente y sin que se tenga que fundar en conocimientos positivos. Es lo que entendemos por tradición.

Como testimonio de este carácter universal del sentido Welte menciona el hecho de que el ser humano no puede encontrar paz y felicidad en su vida si junto a él, en algún lugar del mundo, impera la desgracia y el sinsentido[314]. Yo no puedo ser feliz si mis vecinos están sufriendo. Y Welte, dicho sea de paso, escribe esto a un año de terminada la Segunda Guerra Mundial, que devastó Europa[315].

Así pues, no puede haber paz ni descanso individual si la *totalidad del ser* no tiene sentido; y en este sentido, su paz[316]. Nótese que la noción de mundo está estrechamente relacionada con la de totalidad del ser. Habría que decir, como hemos visto, que *la totalidad que es el mundo y la totalidad del ser son convertibles*[317]; son convertibles al modo como lo son los trascendentales del ser y de lo uno. Lo esencial, en todo caso, radica en el hecho de que la pregunta por el mundo nos instaló de sopetón en el interrogante por la totalidad del ser.

---

313 Cf. WELTE, Bernhard, pp. 21-22.

314 Cf. op. cit., p. 22.

315 Véase a este respecto la estupenda obra de Günter GRASS *Mein Jahrhundert*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2001, pp. 165-167, páginas que se ocupan justamente del año 1946. En relación a la época de guerra y postguerra véase MANN, Golo, *Deutsche Geschichte des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Fischer, Frankfurt a.M., 1999, pp. 889-1006.

316 WELTE, Bernhard, op. cit., p. 22.

317 Cf. Eugen FINK, *Einleitung in die Philosophie*, op. cit., p. 83.

Welte utiliza en este contexto dos expresiones equivalentes: habla de la totalidad del ser (das Ganze des Seins) y del ser en total (das Sein im Ganzen)[318]. Ello le permite precisar de mejor manera el concepto de sentido: el hecho de que algo tenga sentido quiere decir ahora que conduce "a la coincidencia posible de mí con mi ser en total en tanto que coincidencia con el ente en total"[319]. Con el sentido siempre entra en juego una totalidad: de mi propio ser y del ente o ser en total. Debemos insistir que, para el teólogo alemán, los conceptos de mundo y ser en total son convertibles, como se puede apreciar al comparar las definiciones de sentido que hemos comentado. En ambos casos se trata de un "horizonte" desde el cual tienen tal o cual sentido las particularidades del presente momentáneo.

Por otro lado, el sentido en total no está simplemente ahí delante, como una mesa o un árbol, sino que debe ser *asumido activamente*. De lo contrario se mantendría como algo externo a las acciones humanas. El sentido opera como tal sólo en tanto que el hombre se apropia de él, lo hace suyo. Estamos aquí ante una acción humana fundamental, que acontece siempre, aun en el caso que el ser humano pretenda vivir sin sentido alguno; y que acontece "antes" que las acciones particulares. Estas últimas, en efecto, son posibilitadas por la acción fundamental de asumir el sentido. Si, como hemos visto, el sentido es el horizonte previo, trascendental, que hace posible las acciones particulares; y si sólo "hay" sentido en la medida que el ser humano se apropia de él y lo asume, entonces este acto de asumir el sentido es, él mismo, aquello que hace posible que haya acciones concretas. Y a esta acción fundamental Welte la denomina *Ur-Handlung*, es decir, proto-acción, acción originaria[320]. La acción originaria da, entonces, el fundamento posibilitante a cada una de las acciones particulares.

Ahora bien, la acción originaria de asumir un sentido tiene determinados rasgos que, a primera vista, son contradictorios. Por una parte, se trata de un principio que es anterior a toda

[318] Cf. WELTE, Bernhard, "Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Zeitdokument", p. 22.
[319] Loc. cit.
[320] Cf. op. cit., p. 23.

acción, a toda decisión y querer humanos. Es un fundamento a priori de la acción, y, como tal, se sustrae a una acción directa del hombre sobre ella. Toda acción sobre ella acontecería a partir de un sentido previamente asumido. Es, insistamos en ello, el momento propiamente trascendental de la acción originaria. Todo ser humano, quiera o no, lo acepte o se rebele contra ello, tiene que actuar desde este horizonte previo.

Sin embargo, hay aquí una dimensión distinta y que consiste en lo siguiente: el ser humano tiene siempre la posibilidad de penetrar este fundamento con la luz de la razón, y ello significa que está en condiciones de ponerlo bajo su propia responsabilidad. Por así decir, de "administrarlo". Desde esta perspectiva se puede hablar de una "iluminación del fundamento de la ejecución de sí mismo"[321]. Y con ello sucede que la acción originaria pasa de ser un puro principio a priori de toda acción a una acción de tomo y lomo. Sin dejar de ser principio se convierte ahora en algo principiado, esto es, toma *una figura articulada*. Se transforma, podemos decir nosotros, en una forma de la vida que se hace. Debe destacarse en el presente contexto que el principio de la acción originaria es iluminado por la razón humana. No se trata, por tanto, de un proceso irracional, ni de una dimensión autónoma, como los mecanismos biológicos. La razón humana tiene, en efecto, como una de sus tareas propias poner al descubierto pensantemente aquello que orienta las acciones concretas. Para que la acción originaria sea una responsabilidad del ser humano tiene que entrar a operar el discernimiento del intelecto humano.

Pues bien, *a esta acción originaria, esclarecida por la razón, articulada y entregada a la responsabilidad del ser humano Welte la denomina fe*[322]. No estamos, claro está, ante la fe religiosa en sentido estricto, ya que puede tratarse de la fe en el progreso o en la ciencia. En nuestro lenguaje cotidiano un deportista dice "Me tengo fe" cuando piensa que, independiente de los pronósticos no muy auspiciosos, va a ganar. Welte señala, además, que lo que él ha hecho no ha consistido en fundamentar la fe que, en cada caso,

[321] Loc. cit.
[322] Op. cit., p. 24.

orienta la vida. Antes bien, ha mostrado la función de la fe así entendida en la totalidad del ser del hombre[323].

El texto continúa con la aplicación de lo ganado hasta aquí a un caso concreto: la fe del Tercer Reich. Welte descubre dos niveles de fe que se superponen: (1) una fe explícita, proclamada públicamente, en la doctrina de "sangre y tierra" y en el Principio o voluntad del Führer; y (2) una fe implícita, inadvertida, procedente de una nada de sentido, y que consistía en una fe en el poder, en la creencia fanática en la idea superior del poder.

A continuación vamos a estudiar el escrito de Welte titulado *¿Qué es creer? Ideas para una filosofía de la religión* (1982)[324]. Este texto, uno de los últimos publicados en vida de Welte, es posterior a su *Filosofía de la religión*, de 1978; así y todo, no vamos a seguir aquí –como, por lo demás, no lo hemos hecho en el resto de este trabajo un criterio cronológico, sino más bien temático. En *Filosofía de la religión* Welte se ocupa de la fe, pero de ésta en tanto que fe explícita en Dios; en *¿Qué es creer?*, a su vez, precede a la reflexión sobre la fe explícita en Dios un análisis de la fe en tanto que constituye la existencia humana como tal y que, como hemos señalado ya, Welte denomina *fe trascendental*. Con ello retoma lo que había planteado en la conferencia "La situación de fe en el presente" que acabamos de comentar. Entonces: primero nos ocuparemos de la fe constitutiva del existir humano y después pasaremos al examen de la fe en Dios en sentido estricto.

El capítulo segundo de *¿Qué es creer?*, "La fe fundamento de la existencia"[325], se articula en dos parágrafos: el § 3. "La existencia como realización creyente"; y el § 4. "La fe fundamento de la existencia como fe religiosa implícita"[326]. Los títulos mismos nos dan claros indicios de aquello a que apunta la argumentación de Welte. En efecto, la fe no ha de ser entendida como un añadido de la existencia humana, que puede estar o no estar presente en ella. El hombre es hombre porque cree. Y vista la fe en su fondo ha de ser entendida como un acto de fe que se

[323] Cf. loc. cit. El texto remite en el pasaje que hemos comentado a la noción tomista de *principium appetendi, De veritate* 22, 6 pero en el marco de este trabajo no podemos entrar en su análisis.

[324] WELTE, Bernhard, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, op. cit.

[325] Cf., op. cit., pp. 21-31.

[326] Cf. op. cit., p. 21.

dirige a Dios de manera tácita. Veamos, pues, cómo Welte muestra esto.

El punto de arranque lo constituye la afrmación de que el existir humano es acontecer. "También aquí consideramos nuestra existencia como realización o acontecimiento"[327]. Ser, para el ser humano, consiste en estar ejecutando ese ser, estarlo poniendo constantemente por obra. Ahora bien, este acontecimiento es una "relación de relaciones", es decir que el ser humano tiene un trato con los modos de estar relacionado con el mundo. No sólo hay relaciones, sino también un modo como esas relaciones, por así decir, se entablan. A este propósito el teólogo alemán remite a Heidegger, para quien el existir humano es un "estar-en-el-mundo"[328]. El estar-en designa precisamente la realización o ejecución de la existencia como una relación. En este contexto encontramos uno de los pocos pasajes de la obra de Welte en que éste propone una definición de mundo. Dice lo siguiente:

> "El mundo designa en esta determinación la totalidad de aquello con que nos relacionamos en tanto que existentes y con que nos encontramos [ya] relacionados"[329].

El mundo es un todo, en concreto, es la totalidad de los objetos intencionales a que se dirigen los actos de la existencia humana. El hombre se vincula, en su vida diaria, con esto y aquello, compra pan y manzanas, se protege de la lluvia, ilumina la oscuridad, etc. Pero esas cosas a que se dirige en cada caso no están aisladas las unas de las otras, antes bien, constituyen un todo, y ese todo se articula como tal en referencia al existir humano. Por otra parte, la definición apunta también a una *dimensión*

---

[327] Loc. cit.

[328] Cf. loc. cit.

[329] "Die Welt in dieser Bestimmung bezeichnet das Ganze dessen, worauf wir als Daseiende uns beziehen und uns bezogen finden." *Was ist Glauben?*, loc. cit. La traducción es nuestra. La de la versión española de Claudio GANCHO dice, por su parte: "En la definición referida, el mundo designa el conjunto con el que nosotros nos relacionamos y nos encontramos relacionados en tanto que existentes" (loc. cit.).

temporal: habla de aquello con que nos relacionamos y con lo que nos encontramos ya relacionados. No todas las relaciones son fruto de nuestras propias decisiones. Si, vaya por caso, nos su-bimos a un avión nos las habemos con un artefacto inventado por las generaciones anteriores. El mundo es, pues, esencialmente temporal e histórico.

Así vistas las cosas, Welte destaca que en la realización del estar-en-el-mundo siempre nos atañe e interesa algo. El estar-en-el-mundo está marcado por el *interés*. Todo movimiento de la existencia humana se encuentra determinado por el hecho de que lo que hacemos o evitamos, de un modo o de otro, nos atañe, toca nuestro ser mismo. Pues bien, este peculiar movimiento del estar-en-el-mundo se lleva a cabo *en el tiempo*[330]. En concreto se trata aquí de un movimiento que apunta hacia el futuro, hacia el por-venir. Pero lo que está por venir no ha sido aún probado por nosotros, y ello quiere decir que se sustrae de la posibilidad de que sea constatado. No es un suelo seguro. De ahí procede, además, el hecho de que la existencia nos produzca preocupación[331]. El interés hace, entonces, que nos adentremos en el terreno de lo inconstatable de carácter futuro. Es lo que se entiende por expectación: esperamos con interés que el tiempo venidero nos dé un soporte, nos asegure un fundamento, nos dé un sentido más pleno; pero es habitual que el adentrarse en lo venidero se produzca de modo irreflexivo. Cada vez que nos interesamos por algo no tenemos que explicitar el hecho de que el futuro no sea constatable. En efecto, lo que sucede es que hacemos una anticipación del futuro[332]. Sin esta anticipación, dice Welte, no podríamos vivir. No se trata, pues, de un acontecimiento ocasional, que se da a veces y a veces no. Más bien, constantemente anticipamos el porvenir, y desde esta perspectiva puede hablarse del fundamento de la posibilidad de la viva

[330] Cf. loc. cit.
[331] Cf. loc. cit.
[332] Welte usa el concepto de *Vor-gabe*, cf. *Was ist Glauben?*, op. cit., p. 23, que el traductor de la versión española vierte por "apuesta", cf. *¿Qué es creer?*, op. cit., p. 26. Nosotros hemos optado por el concepto de anticipación: el hecho de que Welte separe el término con guión nos indica que la palabra no ha de entenderse en su sentido habitual: como la ventaja que se le da a un competidor más débil, como distancia a favor de uno, sino como el acto de dar por adelantado.

existencia en todas sus formas. Estamos, así, ante una dimensión trascendental que subyace a todo y todo lo posibilita. "Esta apuesta es lo que los biólogos, que se orientan a la investigación del comportamiento, designan como confianza originaria [Urvertrauen]"[333].

Si se profundiza en el asunto, se ve que el ser humano constantemente está yendo más allá de los límites de lo que se conoce con certeza. Es cierto, dice Welte, que creemos saber algo de lo que está por venir, pero a decir verdad, cuando efectivamente llega, siempre cabe que se muestre como algo distinto de lo que creíamos saber[334]. Al adentrarnos con interés en el futuro, penetramos en el terreno de las posibilidades respecto de las cuales no tenemos ninguna certeza. Existir es, entonces, estar trascendiendo la frontera de lo constatable en dirección a lo no-constatable. Por otra parte, debe tenerse presente que el ámbito de lo no-constatable es también el ámbito de aquello *que no podemos dominar*: es aquello que no está a nuestra disposición, que se escapa de nuestro poder[335].

Welte insiste en que denomina anticipación (Vor-gabe) a este trascender lo constatable. Y define qué entiende por anticipación:

> "[...] tal concepto quiere decir que arriesgamos constantemente nuestra persona y nuestro destino más allá de la frontera, adentrándonos en el terreno de lo que no se puede asegurar en modo alguno"[336].

A esta anticipación le pertenece, por su parte, una particular *pre-visión* (Vor-sicht)[337]: hacemos todo lo posible por ver de antemano lo que nos aguarda. Un ejemplo de ello es, según Welte, el tiempo cronológico que medimos con el reloj. Se trata

---

[333] *Was ist Glauben?*, op. cit., p. 22.
[334] Cf. loc. cit.
[335] Cf. *¿Qué es creer?* op. cit., p. 27.
[336] Op. cit., pp. 26-27.
[337] Cf. *Was ist Glauben?* op. cit., 23. Sobre este concepto véase asimismo HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, § 32.

de un tiempo que medimos de forma exacta, a tal punto que nos hacemos de un sistema de medida, o sea, de un patrón con que penetramos en el futuro. Éste deja, entonces, de ser pura incertidumbre: al saber, vaya por caso, que el tren sale mañana a las 10:55 h., contamos con una medida que domeña en algún sentido el porvenir. El estar-en-el-mundo dispone, por tanto, de una "brújula" que de alguna manera ilumina el futuro[338]. Pero el hecho de que el futuro esté, en parte, iluminado por la previsión de la existencia no quiere decir en caso alguno que contemos con una seguridad disponible de modo seguro.

Por cierto, hay que tomar en consideración que lo que a la existencia le ocupa no es saber con objetividad lo que va a pasar; no anticipa el futuro por el mero afán de saber, por curiosidad en el sentido agustiniano del término. Antes bien, lo que está aquí en juego es el interés de acuerdo al cual a la existencia le atañe *vivir bien y con sentido*. Anticipación y previsión están al servicio del bien por mor del que existe el hombre. "[...] nos entregamos al futuro, como a algo que nos *afecta e interesa*"[339].

Así pues, Welte hace una síntesis de los elementos esenciales mencionados: señala que, por el solo hecho de existir, el ser humano trasciende constantemente el límite de lo que sabe con certeza y este paso acontece en un movimiento que está marcado por la anticipación y la previsión; ello además se da en el campo del interés y de lo que al hombre le atañe. Y esta estructura esencial de la existencia humana puede ser llamada, según Welte, fe. Por consiguiente, los momentos arriba mencionados pueden también ser entendidos como momentos o componentes de una fe que hace, en general, posible la existencia como tal.

Esta estructura, hemos dicho, es trascendental. La hallamos en toda ejecución de la existencia; también en aquel modo de existir que niega toda forma de fe. Sin ella, no marcha absolutamente nada. Por eso, el teólogo alemán se atreve a sostener que al comienzo no está ni la acción ni el saber. "Al comienzo está la fe"[340].

---

[338] WELTE, Bernhard, op. cit., p. 23.
[339] Op. cit. p. 24
[340] Cf. *Was ist Glauben?*, op. cit., p. 25. "Am Anfang steht weder die Tat noch das Wissen. Im Anfang steht der Glaube".

Una vez que se ha mostrado que la fe constituye un acto primigenio del existir humano como tal es preciso hacer ver que esa fe, fundamento de la existencia, de manera implícita es una fe religiosa, es decir, fe en Dios. El punto de arranque de la reflexión está dado en el hecho de que *creemos en un futuro abierto*: el futuro es, para el ser humano, un terreno de posibilidades abiertas que salen a nuestro encuentro. "En cierto sentido, a esas posibilidades abiertas también podemos llamarlas libertad"[341]. Welte está aquí pensando en que las posibilidades que nos son dadas y aquellas otras de que no podemos disponer no constituyen, en el fondo, un hecho ciego, un suceso meramente casual, azaroso. Pareciera, entonces, que las posibilidades en que se despliega nuestra libertad humana son, ellas mismas, libertad. Nos hacen patente el encuentro de dos libertades: la humana y "otra" –que aún no ha sido precisada. Pero, si es así, ¿cómo precisar esta "otra" libertad? El texto habla a este propósito de *signos* y de que éstos se hallan en el *plano del tiempo* y en el *plano de la cualidad*[342].

Respecto de la dimensión del tiempo dice Welte lo siguiente: en la vida humana siempre surgen formas y posibilidades nuevas, pero el tiempo también las hace desaparecer. El tiempo escolar, la vida universitaria, el trabajo en ese interesante colegio todo eso surgió y pasó. En tanto que libertad que hace que todo pase, tal libertad pone todo, constantemente, en cuestión. Sin embargo, vivimos de tal modo que un impulso fundamental de la existencia hace como si nada estuviera en cuestión:

> "Primordialmente vivimos del supuesto –en modo alguno revalidado por la experiencia– de que nuestra vida en nuestra libertad tiene sentido, y ello aun sabiendo que el tiempo acaba por poner fin a todo"[343].

Si todo, tarde o temprano, se acaba, nada –al parecer– tiene sentido. ¿Para qué "volverse loco" trabajando si nos vamos a

[341] Cf. *¿Qué es creer?* op. cit., pp. 31-32.
[342] Cf. *Was ist Glauben?* op. cit., p. 27.
[343] Op. cit., *¿Qué es creer?* p. 32.

morir? ¿Para qué amar, si nuestra amada será, igual que nosotros, huesos y ceniza? No obstante este dato innegable, trabajamos y amamos y, en definitiva, vivimos con sentido. Ello quiere decir que, aun en contra de toda evidencia empírica, suponemos un sentido, vale decir, hacemos una apuesta a favor del sentido y, además, creemos que vamos a ganarla. El paso del tiempo no está, así, en condiciones de arrebatarle su significación al fugaz paso por el mentado colegio. "La manecilla de nuestra fe primaria señala, pues, en dirección de la eternidad, de lo imperecedero"[344]. Por eso –dice Welte– el ser humano siempre ha tenido algo en contra de la muerte, pese a saber que ella es ineludible. "Primariamente, sin embargo, vivimos como si ni siquiera existiese"[345]. Ejemplo de ello, según el teólogo alemán, es el juego de los niños[346]. Más adelante veremos que la muerte constituye un fenómeno esencial de la vida misma, y eso parece estar en contradicción con lo recién afirmado. En realidad, lo que se quiere dar a entender en el texto es que la muerte, ineludible y siempre al acecho, no le quite su "sabor" a la vida. El sentido no se deja perturbar por el fin que es la muerte.

Desde tal perspectiva no resulta difícil reconocer que, en el ser humano, se da una fe y confianza que es más originaria que cualesquiera angustias y escepticismos. Se trata de una confianza que trasciende toda situación-límite, y así vista, constituye una mirada que apunta al misterio allende todo límite. Y esto no es, en definitiva, otra cosa que *una fe en Dios que acontece antes de toda fe o no-fe explícitas*[347].

En relación a la dimensión de la cualidad sostiene Welte lo siguiente: todos podemos constatar el hecho de que *medimos* lo que percibimos en el mundo con una *medida* que traemos con nosotros desde un principio. En efecto, si encontramos que una cosa es mejor que otra es porque disponemos de un "patrón". Por otra parte, es cosa indudable que nada, en verdad, nos resulta absolutamente bueno. Ello sucede a propósito de la belleza y de la justicia y de la verdad. Es el motivo por el cual sufrimos permanentemente en nuestra existencia terrena: nada de lo que

[344] Op. cit., p. 33.
[345] Loc. cit.
[346] Cf. loc. cit.
[347] Cf. *Was ist Glauben?* op. cit., p. 28.

encontramos en el mundo llega a ser aquello que, en última instancia, queremos; nada está a la altura de esa medida arcana pero viva a que tiende todo lo que realizamos y anhelamos. Se trata de un "patrón" o modelo que siempre ya el hombre tiene consigo desde su origen mismo. Y es precisamente éste el que hace que luchemos por mayor justicia en el mundo, y en contra de la mentira, de verdades a medias, a favor de la verdad plena y de lo perfecto sin tachas[348]. Se puede decir, entonces, *que desde el fundamento de la existencia surge una anticipación creyente cuyo inténtum es lo cualitativamente perfecto en términos absolutos, que nunca hemos visto de manera empírica*[349]. Así pues, la dimensión cualitativa corrobora el resultado antes expuesto: "En este sentido puede decirse que desde siempre creemos en Dios, aunque ni siquiera lo advirtamos o incluso aunque lo discutamos"[350].

---

[348] Cf. op. cit., pp. 28-29. Respecto de este importante tema véase WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, op. cit., pp. 72-87. Asimismo el artículo nuestro "La comprensión de ser según Bernhard Welte", *Teología y Vida*, Vol. XLIV (2003), pp. 395-409. En términos generales, hay que señalar que la interpretación de la medida absoluta con que el hombre cuenta desde un principio tiene un fuerte componente platónico, que Welte mismo no hace explícito en las notas del texto. Con todo, el examen de los ejemplares de su biblioteca privada, que actualmente se encuentra en el *Colleguium Borromaeum* de Friburgo (Alemania), permite hacerse una opinión sobre la profundidad de su recepción de Platón. Al respecto se pueden mencionar los siguientes textos: PLATONIS *Convivium; Phaedrus*, ex recognitione C. Fr. Hermanni, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, MCMXXXV [MAG 84 1547 Welte]; PLATONIS *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo*, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MDCCCLXXXVIII [MAG 84 1428 Welte]; PLATONIS *Rei publicae libri decem*, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMXXXVI [MAG 84 1836]; PLATON, *La république (I-III)*, Oeuvres Complètes, tome VI, Paris, Société d' édition «Les belles lettres», 1947 [MAG 84 704,6 Welte]; PLATON, *La république (IV-VII)*, Oeuvres Complètes, tome VII, 1re partie, Paris, Société d' édition «Les belles lettres», 1946 [MAG 84 704,7.1 Welte]; *La république (VIII-X)*, Oeuvres Complètes, tome VII, 2e partie, Paris, Société d' édition «Les belles lettres», 1948 [MAG 84 704,7.2 Welte]; PLATON, Oeuvres Completès, tome I: *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, Paris, Société d' édition «Les belles lettres», 1946, [MAG 84 704,1 Welte]; PLATON, Oeuvres Completès, tome V, 2e partie: *Cratyle*, Paris, Société d' édition «Les belles lettres», 1931, [MAG 84 704,5.2 Welte]; PLATON, Oeuvres Completès, tome IX, 1re partie: Le politique, Paris, Société d' édition «Les belles lettres», 1936, [MAG 84 704,9.1 Welte]; y PLATON, Oeuvres Completès, tome VIII, 2e partie: *Théétète*, Paris, Société d' édition «Les belles lettres», 1924, [MAG 84 704,8.2]. Agradezco al bibliotecario del *Collegium Borromaueum*, Sr. Herbert Frey, su buena disposición para desarrollar allí este aspecto de la investigación.

[349] Cf. WELTE, Bernhard, *Was ist Glauben?*, op. cit., p. 29.

[350] *¿Qué es creer?*, op. cit., p. 35.

Por otra parte, debe tenerse en consideración que aquello en lo que esta fe implícita cree es, según Welte, la *realidad* de lo infinito e incondicionalmente perfecto: se trata de una anticipación que hace la realidad de nuestra existencia, cuyo objeto intencional es la realidad de un sentido infinito e incondicional. Por lo mismo, este último no puede ser explicado como un hecho puramente subjetivo; no cabe interpretarlo como mera proyección de nuestros deseos. Lo que, por cierto, sí es posible es que, con posterioridad, el ser humano configure subjetivamente esa fe. Es más: la puede aun rechazar desde su propia subjetividad. Pero ambos casos suponen una fe que ya está ahí.

Esta fe implícita es, como hemos insistido, fe en Dios, pero no es algo distinto de la fe que constituye la existencia humana como tal. El análisis ha mostrado que la fe fundamento de la existencia es, bien vista, fe implícita en Dios. Así pues, si aquélla ha de ser entendida como una fe trascendental en tanto que condición de posibilidad del existir mismo, ésta también tiene que ser entendida trascendentalmente: "Y esa fe puede llamarse fe en Dios. Es una fe trascendental, dado que hace posibles todas las formas de nuestra realización existencial"[351]. Por último hay que destacar que, para Welte, *no es necesario* que la fe tácita se transforme en fe explícita. Esto constituye una posibilidad que puede o no ser asumida por el hombre. Veamos, entonces, en qué consiste la fe asumida expresamente.

Ya habíamos hecho mención al encuentro de dos libertades: la libertad humana con la libertad perfecta e infinita que sale a nuestro encuentro. Pues bien, si damos nuestro asentimiento al misterio de la infinitud de vida, de la perfección arriba mencionada, entonces *hay una libertad que se enfrenta a otra libertad* [352]: nuestra libertad finita, débil, no siempre segura de sí misma, se sitúa frente a aquella libertad misteriosa y abisal que llamamos Dios. Vista en sus momentos constitutivos esta fe se compone de *pre-visión* (Vorsicht) y *anticipación* (Vorgabe)[353]: por encima de toda finitud pre-vemos hacia el misterio infinito; anticipamos lo

[351] Cf. op. cit., p. 36.
[352] Cf. op. cit., p. 45.
[353] Cf. op. cit., pp. 46-47.

que vamos a ser de cara a Dios, y ello sucede en la medida que, según Welte, lo tomamos en serio, que nos anticipamos con el corazón palpitante y con el sentimiento de que estamos asumiendo el más extremo de los riesgos[354].

Con ello Welte da a entender que el paso hacia una fe explícita no es nada de fácil, implica un gran riesgo, pues si se da ese paso con toda seriedad, es la propia existencia lo que está en juego. No se trata, por tanto, de un paso entre otros posibles o equivalentes en la vida –como irse a vivir a tal o cual lugar, cambiar de oficio, etc. En efecto, el paso a una fe explícita implica que nos comprometemos nosotros mismos y nuestro mundo trascendiendo nuestros límites. Así, acontece que nos entregamos al fundamento y misterio que está antes y por encima de nosotros. Hay que insistir que esa particular relación del misterio de Dios con el hombre finito es absolutamente única; no tiene equivalentes en la vida humana. Por lo mismo, no puede ser comprendida desde las categorías de lo condicionado y finito; vaya por caso, por la actitud científica[355].

Así pues, el ser humano puede abandonarse, entregarse, a esta fe explícita, y con ello el hombre se ve interpelado por una seriedad incomparable: aquella seriedad que abarca la totalidad de lo que le atañe. Lo que se juega en la fe es el todo de la vida y, por tanto, no sólo aspectos parciales de ésta. Es una entrega, además, a un compañero misterioso que no vemos[356]. Téngase presente a este propósito que Welte pone de relieve tanto las condiciones en aquel que da el salto de la fe como también lo propio de aquella libertad absoluta que sale al encuentro de ese salto. Por una parte, el ser humano se ve interpelado a abandonarse con todo su ser, con la totalidad de su mundo y con todas las relaciones que establece con el mundo. Entiéndase que ello implica el vínculo del hombre con la naturaleza: con seres vivos e inertes, las dimensiones infinitas del espacio, asimismo con las obras y los artefactos hechos por otros seres humanos: con objetos artísticos, ciudades, el mercado, las obras literarias;

---

[354] Cf. op. cit., p. 46.
[355] Véase el ya citado artículo de Bernhard CASPER "Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstsein", op. cit., pp. 33-35.
[356] Cf. WELTE, Bernhard, op. cit., p. 46.

también implica el trato con los objetos y relaciones ideales como las matemáticas, la lógica, los objetos de la geometría; asimismo y de un modo eminente, las relaciones interpersonales que se desarrollan en un mundo en común. Tal es el caso del lenguaje, de los aspectos jurídicos y éticos de la convivencia humana, y de vivencias cuya esencia está formada justamente por la relación de un Yo con un Tú. Es lo que vamos a explicar a propósito del amor. En un salto auténtico de fe nada de ello puede quedar excluido. Tampoco la dimensión corpórea, como veremos más adelante.

Por otra parte, el paso de la fe se dirige a un *misterio* que se encuentra más allá de todas las condiciones del mundo sensible, y que, por tanto, se puede llamar lo In-condicionado[357]. Se trata de un "alguien", no de una entidad anónima, y ese alguien es, como veíamos, una libertad que sale al encuentro de nuestra libertad. Hay, pues, en Él decisión, esto es, propósito de encontrarse con la libertad humana. No estamos ante un encuentro "casual", puramente azaroso. Y ese alguien libre que sale a nuestro encuentro es un compañero[358]. Este concepto, aplicado aquí en sentido analógico a Dios, se refiere a una relación interpersonal en que un ser humano acompaña a otro en su camino; el compañero es siempre un compañero de ruta, aquel con quien se sigue el mismo derrotero. Podemos hablar en este caso de amistad, del amigo o amiga con quien vamos por el camino de la vida[359]. "No se descubre al guerrero, al poeta, al filósofo o al cristiano mirándolo a los ojos como si fuera nuestra amante: mejor luchar a su lado, leer con él, argumentar con él, rezar con él"[360]. Dios sería desde esta óptica no sólo la meta a que queremos llegar, sino también Aquel que nos acompaña en la consecución de esa meta.

Hemos insistido que, en la fe explícita, el hombre se ve interpelado a abandonarse en totalidad al compañero misterioso y singular. Welte destaca en este punto que el ser humano se ve

---

[357] Cf. op. cit., pp. 46-47.

[358] Cf. *Was ist Glauben?*, op. cit., p. 37.

[359] Welte no habla en este contexto de amigo. Sobre el tema de la amistad véase *Los cuatro amores* de C.S. LEWIS, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 2001, pp. 71-109.

[360] LEWIS, C.S., op. cit., p. 87.

confrontado con la posibilidad de aceptarlo todo de la mano de su interlocutor misterioso: el mundo entero y el destino de su totalidad y todo lo que allí se incluye en placer y dolor, éxito y fracaso. En particular el ser humano se ve confrontado con el mal, con aquello que nunca podemos asumir por completo[361]. "Pero creer en Dios significa creer realmente que todo procede de él, y que por tanto Dios sabe dirigir también y precisamente el mal [...] a sus objetivos ocultos en el misterio"[362]. Aun el mal es incorporado en el paso de la fe explícita. Respecto de este importante tema, que ha ocupado a los pensadores por siglos, no podemos aquí decir más; sólo cabe insistir que la fe no pasa por alto ni desvía la vista del mal, antes bien, lo incluye en el paso omniabarcante que hemos descrito.

A continuación vamos a estudiar la fe en Dios tal como aparece tematizada en *Filosofía de la religión*, la obra principal de Bernhard Welte. En este texto se la examina desde la perspectiva del hombre como realizador de la religión; se trata, por así decir, del segundo momento del fenómeno religioso, después de haber examinado el primero y central: Dios como principio de la religión. Dice Welte al respecto:

> "En una filosofía de la religión había que hablar primeramente de Dios, pues toda religión auténtica se sabe determinada por Dios. Pero, hablando de Dios, también hemos hablado ya del hombre de múltiples maneras, *en tanto él cree en Dios y se comporta con él así o así, positiva o negativamente*"[363].

En efecto, creer en Dios o, por el contrario, no creer en Él, son evidentemente comportamientos humanos. Son modos en que el hombre pone por obra su existencia. Con ello se quiere decir también que tales comportamientos se "enmarcan" en la constitución de ser de la existencia humana. Entonces: al hablar de religión en un discurso filosófico es preciso referirse al hombre

[361] Cf. WELTE, Bernhard, *¿Qué es creer?*, op. cit., p. 47.
[362] Op. cit., p. 47.
[363] WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 175. Subrayado nuestro.

en tanto que es aquel que tiene vivencias y comportamientos dirigidos a Dios y lo sagrado. Desde esta perspectiva la fe ha de entenderse como la "relación fundamental del hombre con Dios" y como la base humana de la religión[364].

Welte destaca, ante todo, que creer es una vivencia cualitativamente distinta que saber. En especial si se considera la acepción moderna del concepto de saber. La fe no es un saber, pues no se caracteriza por la exactitud ni por la objetividad e intersubjetividad de las ciencias empíricas. En efecto, la exactitud de las ciencias empíricas modernas supone que el objeto a que se dirige es aprehensible de modo finito, es decir, puede ser delimitado en sus contornos; sus notas pueden ser fijadas de manera inequívoca. Por su parte, objetividad e intersubjetividad implican que el sujeto cognoscente se halla fuera de la consideración objetivante misma y, por ende, relativamente inmune a ser afectado por su objeto. Sin distancia no hay ciencia. Pero en el caso de la fe no puede ser así: cuando el hombre es afectado, "tocado" por Dios, no cabe que crea en Él y a la vez se mantenga inmune fuera de la consideración[365]. Por último, hay que destacar que la fe, aunque efectivamente es una certeza, no tiene el carácter de ser algo de que se dispone y que se domina; no es algo que esté bajo el control del hombre. Hay que insistir, entonces, que la fe no es una forma incompleta o imperfecta del saber, sino una vivencia cualitativamente distinta de ella.

Pero, claro, eso no quiere decir que se trate de una arbitrariedad subjetiva. La fe trae consigo *certezas,* vale decir, conocimientos seguros, de evidencia plenaria. Con todo, esa certeza no es idéntica a la certeza del saber científico, que dispone controladamente de lo sabido. Permítasenos a este respecto complementar lo dicho por el teólogo alemán: san Agustín, hemos visto, señala en el libro X de las *Confesiones* que su búsqueda de Dios tomó su punto de arranque en el mundo sensible, en las cosas materiales. El examen del mundo externo, hecho desde la mirada de la fe, le aportó dos certezas: que *las cosas mismas no son Dios* y que *ellas fueron hechas por Dios*[366]. No se trata aquí de "meras

[364] Cf. op. cit., p. 176.
[365] Cf. *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 176.
[366] Cf. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, libro 10, 6, 9.

impresiones", de un puro parecer subjetivo, sino de un conocimiento fundado, que tiene sus razones, pero que, en caso alguno, es el resultado de la pura y sola experiencia científica. La fe, por así decirlo, hace ver, deja ver, y llega a ser así una certeza peculiar.

Otro elemento que destaca Welte es el de la libertad personal. La fe no se pone por obra, desde la perspectiva del hombre, sino como compromiso de la libertad humana o personalidad libre[367]; con la fe entra en juego la libertad, la personalidad, la decisión. "Por eso la fe es siempre una decisión personal y libre o el estado personal que resulta de tal decisión y que se renueva luego en decisiones posteriores"[368]. Sin el auténtico ejercicio de la libertad no hay, en el ser humano, verdadera fe explícita. La libertad es *conditio sine que non* de la fe. La fe se mueve en el elemento de la libertad. Vistas así las cosas, la fe no es ni algo subjetivo ni algo objetivo: no es una pura arbitrariedad, como muchas veces se entiende el ejercicio de la libertad; tampoco es objetividad distante que no se compromete desde la sustancia de la personalidad. Como acto humano fundamental se encuentra allende tales oposiciones.

Pero, ¿cómo caracterizar más de cerca el movimiento o paso que es la fe? Welte señala que el sentido de este paso está expresado en el giro "confiarse a Dios"[369]. A continuación el teólogo alemán se concentra en el aspecto lingüístico de la expresión, y destaca dos momentos complementarios: por una parte, la expresión "sich verlassen" –confiarse– se refiere a aquello que se abandona y se deja tras de sí. Por la otra, apunta a aquello en que tal movimiento desemboca. Hay, pues, un *terminus a quo* y un *terminus ad quem.* Respecto del primero destaca que, en la fe, el creyente se desliga de su propio cuidado y del hecho de que la vida esté en sus propias manos[370]. Renuncia, por decirlo de algún modo, a la actitud "natural" de disponer de sí y de sus proyectos, y de perseverar en el ser basado en sí. El que no está dispuesto a renunciar a sus propios planes, no está siendo capaz de dar el paso de la fe. Ahora bien, este paso que es el abandono es congruente con la

---

[367] Cf. WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, loc. cit.
[368] Op. cit., p. 177.
[369] Cf. op. cit., p. 180.
[370] Cf. *Filosofía de la religión*, pp. 180-181.

situación religiosa fundamental cuando es *total* y sin condiciones. En efecto, sucede muchas veces en la vida humana "natural" que el hombre está dispuesto a dar un paso fundamental *siempre y cuando no le sea tocado tal o cual aspecto de su existencia.* Es corriente, así, que el hombre ponga condiciones: "Me caso, pero nos quedamos a vivir en Talca"; "Trabajo con ustedes, pero los lunes para mí son sagrados". Entonces es precisamente esta actitud la que ha de ser abandonada de raíz, a tal punto que la entrega se produce sin concesiones ni excepciones.

En este contexto sitúa Welte esa dimensión problemática de la existencia humana que son los complejos y las represiones de todo tipo: el ser humano reprime la culpa; camufla determinados impulsos que él mismo no es capaz de reconocer; reprime la certeza de la muerte; en fin, la lista sería aquí interminable. Lo grave de todo ello es que pretende mantenerlos escondidos en los "sótanos de la conciencia". Si nadie se mete allí, la cosa va bien. De esta manera esas represiones también pretenden pasar camufladas y desapercibidas ante Dios. Pero, quiérase o no, eso está ante Dios, "por eso, de cara a Dios puede y debe abrirse todo, hay que pensar en todo, todo debe desatarse y dejarse libre"[371]. Por tanto, si la personalidad está amenazada por sus propios demonios, el peso de la fe le puede parecer inseguro, peligroso, un salto al abismo. Si, por otra parte, el acto de dejar libre ante Dios esas represiones se produce de hecho, entonces ese paso es experimentado como una liberación. Todos vivimos en determinadas esclavitudes que claman ser liberadas, y ello es lo que realiza la fe. "Así la fe desde su punto de partida y desde su principio tiene un carácter disolvente y liberador"[372].

Pues bien, el acto de abandonarse o confiarse a Dios es completo, dice nuestro autor, cuando abarca *la totalidad del mundo* del creyente[373]. Téngase presente que, para Welte, mundo no es él mismo una cosa en el mundo[374]. Es aquello *desde donde* y *en que* todas las cosas adquieren su carácter de estar presentes para el

---

[371] Op. cit., p. 181.
[372] Loc. cit.
[373] Cf. loc. cit.
[374] Cf. WELTE, Bernhard, "Das Heilige in der Welt und das christliche Heil", en: *Auf der Spur des Ewigen*, op. cit., p. 117.

ser humano. Define, así, mundo como "el fundamento posibilitante del carácter de presencia del ente en total"[375]. La palabra "posibilitante" tiene aquí un claro sentido kantiano en tanto que condición de posibilidad a priori. El mundo es, pues, aquel a priori –previo, por tanto, a toda experiencia empírica– que hace posible que el ente en total comparezca para el ser humano. Visto así, es el fundamento de la *presencia* del ente.

Para que el lector entienda bien cómo esta noción fenomenológica se relaciona con la fe damos el siguiente ejemplo: un mundo marcado por el pesimismo o la desesperanza no es, estrictamente hablando, un mundo en que pasen necesariamente cosas terribles, hambre, pobreza, guerra. Bien puede suceder que "todo esté en orden": paz social, un clima templado, grato ambiente, etc. Pero en la medida que el mundo es aquello desde donde es posible que el ente en total se presente para el hombre, un mundo pesimista "tiñe", por así decir, todo con el color de la desesperanza. Todo se presenta en su pesadez, como algo abrumador, sin encanto, por el hecho de que el fundamento posibilitante de eso *no permite otra cosa*. Ese mundo le cierra al hombre la posibilidad de que las cosas se le presenten de otra manera. Por consiguiente, desde el tema de la fe que nos ocupa aquí hay que decir que un mundo así requiere ser tocado por la fe, entregado a Dios.

Decíamos que el abandonarse a Dios es completo cuando abarca la totalidad del mundo del creyente. El mundo es a este respecto siempre y esencialmente *mi mundo*. "Pues mi mundo me pertenece, es el objeto de mis pensamientos, de mis preocupaciones, de mis temores, de mis intereses"[376]. Por otro lado, también es cierto que el mundo no constituye una pura estructura subjetiva en el sentido de un solipsismo extremo, antes bien, *mi mundo total es el mundo como tal, mundo en general*[377]. Y ello es así, aunque en este pasaje Welte no lo señale de modo expreso, porque mundo es por esencia *mundo en común* (Mitwelt).[378]

---

375 "[...] der ermöglichende Grund des Gegenwärtigkeitscharakters des Seienden im Ganzen" (op. cit., p. 119).
376 *Filosofía de la religión*, loc. cit.
377 Cf. loc. cit.
378 Véase a este respecto el § 7 de la presente investigación.

Más adelante en *Filosofía de la religión* Welte habla de la fe en Dios *y en todo*[379]; sostiene que, al abandonarse el creyente a Dios, se recibe a sí mismo y todo de la mano de Dios. En efecto, la fe se experimenta a sí misma *y al mundo entero* como don, regalo, testimonio de Dios. Es más: en ese preciso contexto el teólogo alemán hace ver que en la fe no se puede separar a Dios del mundo en cuanto creación suya[380]. Pero desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, mundo como horizonte de presencia y mundo como el conjunto de lo creado no son términos equivalentes. Entonces, cuando Welte habla de mundo, lo hace indistintamente. Para los efectos de nuestro trabajo no se trata, en caso alguno, de un dato insignificante, sobre todo por el hecho de que Welte pretende hacer filosofía y, en concreto, fenomenología. Sin embargo, ello no impide el diálogo entre el pensar inspirado por la Revelación judeo-cristiana y el pensar fenomenológico.

Un camino para esclarecer la relación entre ambas nociones de mundo consiste, a nuestro modo de ver, en mostrar que, por una parte, el mundo creado no constituye una mera suma de entes aislados, sino el *espacio vital* en que el ser humano –creado a imagen de Dios– despliega su vida. El mundo creado es, así, un ámbito de posibilidades puesto a disposición del hombre. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* distingue entre ente intramundano y naturaleza. La naturaleza pasa a ser un ente intramundano sólo y exclusivamente cuando es descubierta por el hombre[381]. Entonces, bien puede suceder que la naturaleza entera, que siempre ya está ahí, que es subsistente antes de que el

---

379 Cf. op. cit., p. 183.

380 Op. cit., p. 184.

381 HEIDEGGER, Martin. En castellano: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit. P. 212: "Este ente [montaña, bosque, arroyos, praderas, trigales, cantos de pájaros] es intramundano. Pero la intramundanidad no pertenece a su ser, sino que es, en el trato con este ente, con la naturaleza en el más amplio sentido, que comprendemos que este ente *es*, en tanto que subsistente, en tanto que ente con el que nos encontramos, al que nos entregamos, lo que siempre es ya por sí mismo. Es incluso aunque no lo descubramos, aunque no lo encontremos dentro de nuestro mundo. En este ente, a la naturaleza le *corresponde* la intramundanidad sólo cuando es *descubierto* como ente. A la naturaleza no le puede corresponder la intramundanidad como una determinación ya que no se ha aportado ninguna razón que haga evidente que necesariamente tenga que existir un Dasein [...] Al

ser humano la descubra, sea una creación de Dios. El carácter natural del ente "previo" a su entrada al mundo nada dice en favor ni en contra de un posible ser creado suyo.

Volvamos a la temática de la fe: habíamos sostenido que el paso de la fe explícita tiene un *terminus ad quem*. No se trata, en efecto, de un salto al vacío, sino de entregarse *a Dios*. "Todo depende en definitiva de este movimiento hacia el misterio trascendente de Dios"[382]. Pero es claro que a Dios no se lo puede aprehender en un concepto, no se lo puede "agarrar" conceptualmente, y por eso es siempre preciso hablar del abismo de Dios. En tal sentido el paso de la fe se entiende siempre, por esencia, como una osadía; como un salto a lo oscuro –si por oscuridad entendemos aquello que se sustrae de la conceptualización racional–. El acto de fe es un riesgo y, a la vez, lo más íntimo del ser humano. Es un acto que lo abarca todo, y lo más libre que le es dado hacer al hombre[383]. En este contexto Welte habla de anticipación (Vorgabe), tal como ha sido ya explicado anteriormente. La fe anticipa en el sentido que desde ese futuro esencial "lee" los acontecimientos presentes, y ello no sólo desde la perspectiva individual, pues abarca solidariamente las esperanzas e intereses de todos los hombres.

Así pues, hemos mostrado que la fe no puede ser entendida como un mero añadido de la existencia humana, sino que es una dimensión trascendental de ésta, y que tal dimensión encuentra su plenitud en el paso expreso de la fe en Dios. En el siguiente acápite nos ocuparemos de la *culpa* que también es –qué duda cabe– un fenómeno existencial fundamental.

§ 11. La culpa

En el presente apartado vamos a estudiar el fenómeno existencial fundamental de la culpa. Nos centraremos en el texto

---

ser de lo subsistente, de la naturaleza, *no* le pertenece la intramundanidad como una determinación ontológica de su ser, sino como una *posible* determinación, pero una determinación necesaria para la posibilidad de la descubribilidad de la naturaleza".

[382] *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 182.

[383] Cf. loc. cit.

de Welte titulado *Comprensión de salvación*[384]. Asimismo recurriremos, a modo de complemento indispensable, a los análisis que hace Heidegger de la culpa en *Ser y tiempo*.

La fe, hemos visto, hace posible la existencia humana como tal; no acontece sólo de vez en cuando ni es algo accesorio al ser humano. Desde esta misma perspectiva se ha de examinar la culpa y la muerte, pues ambas han de ser entendidas como aquello que el propio Welte denomina los *elementos fundamentales negativos de la existencia humana en el mundo*[385]. Además, Welte habla de una co-pertenencia de muerte y culpa[386]. El amor, por último, es fundamental en otro sentido y es, a todas luces, un fenómeno positivo y dador de plenitud.

La culpa, decíamos, es estudiada por Welte en *Comprensión de salvación*[387]; allí aparecen seis pasos en el examen, que iremos comentando sucesivamente. El primero se pregunta por el lugar de la mostración de la culpa[388]. En efecto, no es un dato evidente para la existencia humana en su ejecución, en su condición "natural", que la culpa muestre allí su rostro. Más bien sucede lo contrario: muchas veces no es sino un acontecimiento raro, un acontecimiento que sólo a veces se presenta entre los hombres. Este saber, dice Welte, es un saber de algo que se encuentra "allá fuera": en el horizonte indeterminado "de los muchos otros"[389]. Es lo que sucede, podemos agregar nosotros, cuando leemos la página policial de un periódico. Pues bien, el resultado de este primer encuentro con la culpa consiste en que ésta no muestra su rostro propio.[390]

Pero acaece también en la vida "natural" que el ser humano se ve confrontado con la culpa en grandes dimensiones –y no sólo en la indeterminación de los "muchos otros"–. Eso pasa cuando alguien que nos es cercano actúa de modo culpable. En ese caso ya no es posible la nivelación de los muchos. Así, el ser

[384] Cf. WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis*, op. cit.
[385] Cf. op. cit., p. 140.
[386] Cf. loc. cit.
[387] Nuestra exposición se orienta en buena medida en la presentación que de la culpa hace Joaquín SILVA en *La verdadera religión. Un diálogo con Bernhard Welte*, op. cit., pp. 176-183.
[388] Cf. WELTE, Bernhard, op. cit., pp. 140-145.
[389] Cf. op. cit., p. 141.
[390] Cf. loc. cit.

humano encuentra ocasión, dice el teólogo alemán, de elevar la voz de *acusación: tú eres culpable*[391]. Esa culpa, claro está, no es mía; no me atañe; yo no tengo nada que ver con ese asunto. El resultado de este encuentro con la culpa no permite que ésta se revele como una posibilidad de *mi existencia*. No se trata de la culpa que es "cada vez mía"[392]. Más bien el ser humano se encuentra allí como acusador, como el justo que acusa. La culpa, pues, no se ha mostrado aún de manera esencial y auténtica.

Pero al fin se da el caso que la culpa se presenta –queramos o no; temprano o tarde– como una culpa mía. Yo he hecho una cosa terrible y soy culpable de ello. ¿Hemos arribado con ello a una mostración originaria de la culpa? *¡En caso alguno!* Cuando hemos actuado de este modo, la reacción inmediata consiste en buscar excusas de inocencia: nos queremos convencer a nosotros mismos que no somos culpables, que no fue nuestra intención, que las cosas –finalmente– sucedieron así sin propósito explícito. En fin, la culpa misma es encubierta o recubierta con afirmaciones de inocencia, a tal punto que esto no permite que ella muestre su rostro y esencia[393].

Consecuencia de las situaciones recién descritas es el hecho de que, por de pronto, la culpa no se muestra originariamente para el ser humano. Dice Welte:

> "Tiene que ser propio de la esencia de la culpa manifestarse de tal manera al existir humano que éste halle motivos para alejarse de ella y huir"[394].

Hay, en efecto, dimensiones y comportamientos de la existencia humana en relación a los cuales la actitud primera es justamente el darles la espalda. Son aquéllos los que suscitan una actitud de repudio. No se trata, entonces, de que haya quedado al arbitrio de cada cual la "reacción" ante tal o cual tipo de fenómeno. Así vistas las cosas, la culpa *ha mostrado* un primer y

---

391 Cf. loc. cit.
392 Cf. op. cit., p. 143.
393 Cf. loc. cit.
394 Cf. op. cit., p. 143.

fundamental rasgo de sí: que es, para el ser humano, motivo para huir[395]. A la base, entonces, del hecho de que la culpa no venga, por de pronto, a mostración se encuentra un disimulado venir a mostración de este rasgo de ella: que aleja y hace huir. Ésta es, en definitiva, la fenomenalidad de la culpa: es fenómeno justo en la medida que se sustrae de la fenomenalidad[396]. Se da en tanto que esquiva el darse. Tenemos que insistir, como lo hemos hecho a lo largo de este trabajo, en que el pensar filosófico se las tiene que haber con un tipo de "objetualidad" –esto es, lo que los alemanes denominan Gegenständlichkeit– que no es la objetividad de lo empíricamente constatable; aunque, por otra parte, no estamos ante algo que esté allende lo empírico. Es un tipo de experiencia que exige, para ser pensada, de una forma particular de tematización filosofante.

Ante semejante estado de cosas el ser humano, dice Welte, tiene que animarse (den Mut fassen) a exponerse al ser-culpable[397]; si la actitud "natural" consiste en huir, la actitud más difícil ante la culpa es enfrentarla, digamos, con valentía. El teólogo alemán propone una serie de caminos en que ello sucede: lo esencial allí es siempre que la culpa aparece como una posibilidad mía. En silencio y conmovido el ser humano acepta que no se la puede esquivar[398]. Cuando esto acontece, hemos entrado en la fenomenalidad esencial de la culpa.

Así, surge el interrogante de qué es aquello que la culpa deja ver[399]. Ante todo, dice Welte, que con su irrupción en la existencia se *ha transformado* el modo de ser del hombre[400]. En efecto, un segundo momento de la exposición en *Comprensión de salvación* se hace cargo precisamente de tal transformación[401]: se trata de una transformación o determinación de la totalidad de la existencia. Veamos por qué. Por vía de negación ha de constatarse que la culpa no es un mero error de funcionamiento, una falla, en un campo de referencia exterior[402]. No estamos ante un

395 Cf. loc. cit.
396 Cf. loc. cit.
397 Cf. op. cit., p. 143.
398 Cf. op. cit., p. 144.
399 Cf. loc. cit.
400 Cf. op. cit., pp. 144-145.
401 Cf. op. cit., pp. 145-147.
402 Cf. op. cit., p. 145.

mero cambio de relaciones externas, que, vaya por caso, uno pudiera reparar y volver a su situación original.

El escenario de la culpa no está en aquello que viene de afuera hacia el existir, sino que es el ser de la existencia misma: el "yo soy" se ve alterado en su núcleo y corazón; se ve alterado, indudablemente, de modo negativo[403]. Hay que ver, entonces, con mayor detención esta dimensión del yo que se ve alterado, sostiene Welte. En efecto, la culpa se presenta como una posibilidad mía y, por tanto, como el reconocimiento que se expresa en el reconocimiento "yo soy culpable". Se presenta, pues, en medio del "yo soy", y esto quiere decir para nuestro autor: en medio de aquel origen a partir del cual el ser del Yo se inicia como yo soy[404]. El ser del existir humano tiene un comienzo –se podría también decir, una *naturaleza* en el sentido de un principio de movimiento–, pero ese comienzo u origen no le es externo, sino que es el propio Yo en tanto que ponente. Se trata aquí del Yo en tanto que principio de su propia vida; del ser de la existencia justamente en tanto que a ésta le va en su ser su propio ser.

Pues bien, el ser de la existencia humana tocado en su médula por la culpa, transformado negativamente por ella, es el lugar ("Ort") en que se hace patente lo más terrible, lo más decisivo, del ser-culpable: *que no hay regreso atrás*[405]. Por cierto, el ser humano que experimenta la culpa puede hacer muchas cosas, pero es siempre desde ese su ser modificado. Nada se puede hacer para que la culpa no sea. Nada se puede hacer, además, para que ella se aparte del ser ponente, principiante, del hombre. El resultado de ello es demoledor: "El ámbito de la culpa es tan abarcante como el ámbito del ser del existir"[406]. Ello quiere decir nada menos que el fenómeno de la culpa toca todas las relaciones del existir humano con el mundo; todas estas relaciones se ven alteradas por el ser culpable. Welte insiste en el carácter que nosotros podemos llamar *universal* del ser-culpable: no hay ningún ser humano, ningún ente que pueda entonces ser contemplado con una mirada limpia; la culpa está, *velis nolis*, siempre ahí, incluso

[403] Cf. loc. cit.
[404] Cf. op. cit., p. 146.
[405] Cf. loc. cit.
[406] Loc. cit.

antes de que toda relación comience; "todo está para él [=el culpable] inmerso en la atmósfera ambigua del ser-culpable".[407]

El resultado de este segundo momento es, pues, el siguiente: *la culpa es una determinación total del existir humano, al modo como, a su vez, la muerte es también una determinación total de él*[408].

El tercer momento del acercamiento sucesivo y, como hemos dicho a propósito del método de Welte, circular[409] destaca la dimensión de trascendencia que despunta en la culpa[410]. Hemos mostrado recién que la culpa abarca todas las relaciones con el mundo. Sin embargo, si nos atenemos a los hechos tenemos que constatar que ella sobrepasa (überschreitet) todas las relaciones con el mundo y, por ende, sobrepasa el mundo como tal. Lo que en la culpa nos interpela es incomparable; si se patentiza en su plena medida no se lo puede comparar con nada, con ninguna cosa del mundo[411]. *La culpa deja que se intuya algo que es inconmensurablemente más serio y más grande que todo ente del mundo.* Por eso, aunque quisiéramos, no podemos "negociar" con la culpa. Es harto usual –todos lo sabemos, por lo demás– que a veces se nos viene a la cabeza la idea de hacer esto o lo otro para compensar la culpa, para así dejarla atrás y olvidarla. Pero ella misma no permite que eso suceda; no entra en tales conciliábulos; no se deja transar *por nada*. Desde su punto de vista no tiene sentido alguno ofrecerle cosas, por muchas y valiosas que sean, para que ella nos libere de sus cadenas[412].

Welte habla de un elemento trascendente en la esencia de la culpa[413]: hay un elemento, una dimensión, de la experiencia de la culpa que va más allá de todo ente, que lo sobrepasa en totalidad. Téngase, por otro lado, presente que el teólogo alemán utiliza a veces los conceptos de mundo y de ente en total como equivalentes. Sea como fuere que se entienda ello, hay, según Welte, un más allá del ente en total y del mundo como tal, y hacia ello se encamina justamente el elemento trascendente de la

[407] Loc. cit.
[408] Cf. op. cit., p. 147.
[409] Cf. el § 4 del presente trabajo.
[410] Cf. op. cit., pp. 147-148.
[411] Cf. op. cit., p. 147.
[412] Cf. loc. cit.
[413] Cf. loc. cit.

culpa. En ese sentido se constata aquí una *inconmensurabilidad* suya respecto de todo lo condicionado[414]. Lo que despunta en esta experiencia es algo que no puede ser medido, comparado, cotejado, con ninguna de las cosas del mundo. En los entes no hay, en efecto, un patrón o regla para medir los alcances de esto inconmensurable. Por lo mismo puede sostenerse que allí se tiene experiencia de lo incondicionado (das Unbedingte), de un poder incondicionado (unbedingte Mächtigkeit)[415].

No se trata, claro, de un camino que, sin mayores diferenciaciones, nos conduzca a la afirmación de Dios. Welte tiene muchísimo cuidado en sus análisis fenomenológicos de atenerse a lo dado, a los hechos: la experiencia de la culpa no ha mostrado de buenas a primeras que eso inconmensurable sea Dios. Pero ha hecho ver que tal experiencia no puede ser reducida a una mera subjetividad que se siente de este o aquel modo. La culpa nos confronta, queramos o no, con un poder o presencia incondicionada con que no podemos negociar. Y esta presencia no es una cosa del mundo. Señala Welte a este respecto:

> "Por su parte, vemos ahora en el ámbito de la culpa: donde el ser humano en su existir tiene que habérselas consigo mismo –en este caso de acuerdo al modo de la culpa–, ahí tiene que habérselas con un poder eterno e incondicionado. La culpa es un horizonte eminente en el que esta experiencia máxima puede interpelar al ser humano. En ello se muestra, a la vez, algo así como la dignidad de la culpa y el rango del existir que es afectado por ella: que este existir trasciende toda finitud calculable en dirección a lo incondicionado"[416].

La culpa, entonces, aunque modifica la existencia humana en un sentido *negativo* y aunque, además, se trate de una modi-

[414] Cf. loc. cit.
[415] Cf. loc. cit.
[416] Op. cit., p. 148.

ficación de la *totalidad* del ser del hombre, tiene su propia dignidad y rango. No es, por tanto, una pura "negatividad". Es una forma de verse, de hecho y sin proponérselo, confrontado con una presencia inconmensurable más allá de todo ente.

El siguiente momento que Welte examina es el de la absoluta negatividad de la culpa, que hay que entender como la contradicción absoluta con la salvación absoluta[417]. En efecto, la negatividad que aquí entra en juego es, según el teólogo alemán, *incondicionada*; pues ella niega, de manera radical y elocuente, aquello en relación a lo cual entendemos nuestra existencia en total; niega aquello que nos atañe siempre y en total[418]. Tenemos que recordar lo sostenido en el acápite precedente: que la fe trascendental, previa a toda fe o no-fe explícitas, supone una medida originaria de todo ser y comprender. El ser humano vive en vistas de un por-mor-de que le da sentido a todos sus actos particulares.

Así pues, el "efecto" de la culpa en el existir humano radica en que niega tal medida originaria; niega nada menos que la idea de la salvación, del deber-ser, de la existencia en totalidad. La culpa se dirige al ser humano y le dice: "Tú no has de ser nunca como eres"[419]: el ser humano se entiende a sí mismo desde un último para-qué; desde él adquieren sentido sus comportamientos concretos. Y ese último para-qué, hemos visto, no constituye un ideal general anónimo al cual la existencia tenga que adaptarse. Más bien se trata del ser más propio de la persona tomada en concreto. Por eso se puede hablar a tal propósito de vocación, y de que uno debe llegar a ser el que es. Pues bien, la culpa niega esto sin concesiones. *Le dice al hombre que no va a llegar a ser nunca ese que quiere ser.*

Welte afirma, entonces, que, puesto que el deber-ser –la figura decisiva del por-mor-de– es la esencia de la existencia humana; y puesto que, además, el deber-ser está a la base de todas las realizaciones humanas y las precede, por eso acaece que el ser humano que se encuentra en la contradicción de la culpa no puede tampoco estar en coincidencia consigo mismo[420].

---

[417] Cf. op. cit., pp. 149-152.
[418] Cf. op. cit., p. 149.
[419] Cf. loc. cit.
[420] Cf. loc. cit.

El hecho de que sea culpable lo saca de toda paz consigo mismo. "La culpa contradice la esencia del existir humano"[421].

Por otra parte, los dos elementos fundamentales negativos de la vida humana son, hemos visto, la muerte y la culpa. Si, entonces, se compara la negatividad de una y otra, se ve lo siguiente: que la muerte –como veremos más adelante– destruye todas las posibilidades inmanentes de la existencia, pero deja abiertas de un modo peculiar las posibilidades trascendentes suyas[422]. Por terrible que sea la muerte, siempre cabe la posibilidad de que alguien muera con un corazón puro y que, por ende, el ámbito íntimo de su esencia no se vea tocado por ese acontecimiento. La muerte no quita necesariamente la posibilidad de una esperanza trascendente. En cambio, la culpa afecta precisamente esta dimensión: el ser humano que experimenta la culpa se tiene que dar, quiera o no, por enterado que *nunca y en ninguna circunstancia* alcanzará la salvación ni estará en coincidencia consigo mismo. El sentido de la existencia se pierde aquí radicalmente, y se pierde en un estado que no sólo afecta la inmanencia y sus posibilidades, sino ante todo el núcleo eterno de la trascendencia del ser humano[423].

Ésta es, pues, la absoluta negatividad y la contradicción absoluta con la salvación absoluta. Welte pone de relieve que el ser humano *no quiere* ser culpable, y por eso rehúye esta condición –como vimos arriba. No queremos ser culpables y, sin embargo, puesto que todos en mayor o menor grado lo somos de hecho, no permanecemos, resignados o conformes, ante ese estado de cosas. Es la razón por que ante la visión de la propia culpabilidad nos arrancamos en un esfuerzo de olvido, de represión y de querer tener la razón[424]. Hay, por cierto, infinitas formas en que acontece la esquivez; lo esencial está, en todo caso, en que es la esencia misma de la culpa, su negatividad, la que impele a tal movimiento escapatorio. La negatividad es tan fuerte que no nos permite soportar el ser-culpable, pese a que, por otro lado, este modo de ser constituye una forma de ser del hombre.

---

[421] Op. cit., pp. 149-150.
[422] Cf. op. cit., p. 150.
[423] Cf. loc. cit.
[424] Cf. op. cit., p. 151.

Así pues, desde esta experiencia surge una suerte de doble llamado: (1) la culpa interpela a la existencia, a cada uno de nosotros, y nos dice "¡Huye!". Y por eso, claro, huimos. (2) Pero la misma culpa, nos dice también que esa huida es vana; que no sacamos nada con evadirnos y con reprimirla, porque ella siempre nos va a alcanzar. Nos dice "¡Tú no te me vas a escapar!"[425]. A esta doble dimensión Welte la denomina *paradoja que pertenece a la fenomenalidad de la culpa*[426].

El siguiente momento que Welte examina es central a propósito del "callejón sin salida" a que nos ha conducido la negatividad de la culpa: a partir de lo dicho es menester hacerse cargo de la culpa y el *arrepentimiento*[427]. De nuevo se hace necesario comparar culpa y muerte: Si, como veremos, ésta aniquila todas las posibilidades, aquélla deja una posibilidad abierta; es más, se la concede a la existencia después de haber borrado todas las demás. La culpa deja abierta la posibilidad de que el ser humano culposo *haga algo*. Tal posibilidad es el arrepentimiento[428]. En este sentido la culpa interpela de un modo diferente a como lo hace la muerte, pues aquélla tiene que ver con esa dimensión fundamental de la vida humana consistente en el hecho de que la realización de la existencia le está entregada al propio ser humano. Es que, como hemos visto, si la culpa es *mía*, no puede reducirse a un efecto externo, a algo semejante a un mecanismo ciego. Soy yo mismo el que se ha hecho culpable. Tiene que ver, aunque Welte no lo destaque explícitamente, con la libertad humana.

Veamos, pues, en qué consiste esa posibilidad eminente que es el arrepentimiento. Se trata, según Welte, de *un giro que abandona la huida ante la verdad y que se dirige entonces a la comunicación con la verdad*[429]. El teólogo alemán entiende aquí por verdad la fuerza inconmensurable que se experimenta en la culpa[430]. Estamos ante

[425] Cf. loc. cit.
[426] Cf. loc. cit.
[427] Cf. op. cit., pp. 152-158.
[428] Cf. op. cit., pp. 152-153.
[429] Cf. loc. cit.
[430] Cf. loc. cit. Este asunto es abordado, en un texto clásico, por san Agustín. Dice en *Confesiones*, libro 10, 23, 34, a propósito de la verdad: "Pero ¿por qué la verdad genera el odio? ¿Por qué el hombre que proclama la verdad en tu nombre viene a ser para ellos un enemigo, amando como aman la felicidad, que no es más que el gozo de la verdad? No hay más respuesta que ésta: el amor de la verdad es tan

un cambio de dirección de la existencia: si la primera e inmediata reacción ante la culpa consiste en una huida que evita confrontarse cara a cara con la verdad que inculpa, ahora se produce un movimiento, por así decir, en dirección contraria; ahora el ser humano *va* a esa verdad que lo condena y la acepta como propia. Así, tal verdad se convierte en *su* verdad. Welte sostiene en este contexto que ésta es precisamente la estructura fundamental de la *metánoia*, vale decir, de la conversión[431]. El existir humano puesto entonces ante su verdad reconoce: "Sí, soy culpable". Y con ello acontece que vuelve a estar en concordancia con lo absoluto[432].

Pues bien, Welte afirma que aquí se produce el encuentro del ser humano con el poder absoluto de carácter sagrado. En efecto, ese poder inconmensurable con que no se podía negociar, una vez acontecido el giro del arrepentimiento, se muestra como algo superior, inefable y, por tanto, dice el teólogo alemán, sagrado[433]. Y es que ante ese poder de rango misteriosísimo el ser humano tiene que callar; tiene que constatar que toda excusa y toda huida pierde relevancia. Por ende, lo que se manifiesta al arrepentido es que se le está ofreciendo la posibilidad de callar, de dejar de lado todo "pero", ya que ello daña el carácter inviolable de lo que se le revela.

Por eso: "Después del tormento de los intentos vanos por escapar se encuentra ahora paz en la verdad"[434]. No es, claro está, una paz entendida como mero estado subjetivo, sino que es, ante todo, una experiencia de renovación del *ser* de la existencia. Se da así una participación en lo incondicionado, y esta participación renueva a tal punto que, cuando se la comprende, no se la quiere dejar a ningún precio[435].

---

grande, que todos aquellos que aman otra cosa quisieran que eso que aman fuera la verdad. Y como no les gusta que les engañen, tampoco les gusta convencerse de que se engañan. Por eso odian la verdad, a causa de aquello que aman en lugar de la verdad. La aman cuando *brilla*, la aborrecen cuando *reprende*. No quieren que nadie les engañe, pero quieren engañar. Por eso *la aman cuando se descubre y la odian cuando les descubre a ellos*. La paga que ella les dará será descubrirlos contra su voluntad, ya que no quieren que nadie les descubra. Por otra parte, ella no se les manifestará" (op. cit., pp. 341-342; cursivas nuestras).

431 Cf. WELTE, loc. cit.

432 Cf. loc. cit.

433 Cf. loc. cit.

434 Op. cit., p. 155.

435 Cf. op. cit., p. 157.

Un aspecto estrechamente ligado al arrepentimiento es lo que Welte denomina la *posibilidad de la reconciliación*[436]. Quien se entrega –como culpable– al poder incondicionado de la verdad y se conduele con el dolor de lo que perdió, llega a la idea, en caso alguno arbitraria, de que puede haber reconciliación en relación a la propia culpa, y la puede haber desde la verdad eminente experimentada en el arrepentimiento[437].

En la posibilidad de la reconciliación se produce la unidad de lo que, aparentemente, no puede ser unificado: el carácter definitivo del propio ser-culpable y la dignidad que eleva al arrepentido como consecuencia de su participación en el poder absoluto. Welte destaca a este propósito que lo que se presenta es, ni más ni menos, la *posibilidad* de la reconciliación, por tanto, no todavía su realización efectiva[438]. Se trata, en un primer momento, sólo y exclusivamente de una posibilidad en el sentido de que el culpable y arrepentido no tiene nada que exigir ni derechos que hacer valer.

Por consiguiente, el hecho de que, eventualmente, esa posibilidad se haga efectiva no está en manos del arrepentido; de eso no puede él estar nunca seguro. Experimenta que ello está entregado incondicionalmente a la libertad y benevolencia del poder eterno. El ser humano que está ante la luz del arrepentimiento se transforma él mismo en una suerte de petición o ruego, en una esperanza de que ello pueda suceder de hecho. El arrepentido espera, entonces, la realización de la posibilidad. Pero la realización real (wirkliche Verwirklichung) queda entregada a la benevolencia superior y, por eso, sustraída de sus propias posibilidades inmanentes[439]. Con ello, creemos, se hace manifiesto que, en la vida humana, no todo depende de uno mismo; y que la culpa es en tal sentido un fenómeno eminente.

El siguiente y último momento que Welte estudia a propósito de la culpa en *Comprensión de salvación* es la interpretación de la culpa como un problema humano universal[440]. En verdad, cabe

---

436 Cf. loc. cit.
437 Cf. loc. cit.
438 Cf. loc. cit.
439 Cf. loc. cit.
440 Cf. op. cit., pp. 158-161.

preguntarse si la culpa es realmente un fenómeno que caracteriza a la existencia humana en total. Porque la objeción es también evidente: pareciera que el ser-culpable no atañe a todo ser humano sin excepción alguna –como sucede con la muerte. La culpa, a diferencia de la muerte, se puede evitar; y es, esencialmente, *evitable*. Si es evitable, ¿acaso no se la evita de hecho muchas veces?[441]

La respuesta a esta espinuda objeción es que no hay duda alguna de que la culpa es, en sus fundamentos mismos, evitable. Es el punto de arranque de la consideración. La evitabilidad pertenece a su esencia. De lo contrario, no podría nunca llegar a ser *mi propia* culpa. Sería una fuerza ajena, todo lo poderosa y terrible que se la pueda imaginar, pero culpa *mía* no sería[442]. Sin embargo, el ser-culpable atañe y toca a todos los hombres. La culpa, dice Welte, atañe a la humanidad en total, pese a que sólo rara vez se muestra en su verdadero rostro[443].

La culpa es un problema del ser humano en general, porque siempre *podemos* hacernos culpables; esa posibilidad está, de manera constante, ahí. Y, además, nunca nos podemos abstraer absolutamente de este poder desazonador[444]. Una mirada sincera, sostiene Welte, constata la culpa cuando se dirige sobre sí misma –y en tal caso no cabe el atrevimiento de afirmar: "¡Esto no va a pasar nunca!"–; o bien cuando el ser humano dirige la mirada al prójimo y capta con espanto las grandes formas de la culpa. En este caso, pregunta nuestro autor, ¿quién se atreve a lanzar la primera piedra?

No se olvide a este respecto que *Comprensión de salvación* se publica en 1966, a sólo 20 años del fin del así llamado Tercer Reich, y que por esos años se hacen públicas cosas de veras terribles[445].

---

[441] Cf. op. cit., p. 158.
[442] Cf. op. cit., p. 159.
[443] Cf. loc. cit.
[444] Cf. loc. cit.
[445] Cf. como botón de muestra ARENDT, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Piper, München; Zürich, trad. del inglés por Brigitte GRANZOW, 1999. La primera edición alemana es de 1964. El proceso contra Eichmann se llevó a cabo en Jerusalén en 1961. Por otra parte, Joaquín SILVA se hace cargo del tema bajo el concepto de *culpa social* (cf. op. cit., pp. 183-189), y se pregunta por la culpabilidad de las instituciones como el Estado, los grupos políticos, los movimientos religiosos y, en general, las organizaciones que tienen una identidad y destino común (cf. op. cit., p. 184).

Así vistas las cosas, los seres humanos tenemos que vivir en la cercanía constante de una culpa posible, sin excluir aun la gran culpa por cosas terribles[446]. Se puede hablar, entonces, de una *presencia general de la culpa* (Allgegenwart der Schuld)[447]. Por tanto, hay que concluir que, en la medida que la posibilidad de la culpa pertenece a la existencia del hombre como tal, en esa misma medida le atañe al ser humano como tal aquello que se muestra en el arrepentimiento puro y sincero[448]. No se puede decir, en suma, que ese poder infinito que se manifiesta en el arrepentimiento como posibilidad de reconciliación tenga sólo que ver con tales o cuales individuos. Antes bien, nos toca e interpela a todos en la más estricta universalidad.

Decíamos al comienzo del presente acápite que recurriremos, a modo de complemento indispensable, a los análisis que hace Heidegger del fenómeno de la culpa. Veamos, pues, de qué se trata en este peliagudo asunto. Hemos dicho, además, que nos vamos a centrar en *Ser y tiempo*; allí el tema es abordado en la segunda sección de la primera parte, cuya tarea central consiste en establecer la propiedad (Eigentlichkeit) y la totalidad (Ganzheit; Ganzsein) de la existencia humana. En relación a la propiedad el capítulo segundo de la mencionada segunda sección se ocupa, de modo sistemático, de la conciencia (Gewissen); y es precisamente en el contexto de aquello que la conciencia atestigua que Heidegger aborda el estudio de la culpa.

Sostiene que el análisis de este fenómeno no puede partir de la concepción habitual de la culpa entendida como deficiencia[449], vale decir, como el hecho de que falte algo que puede y debe ser. Esto sucede, vaya por caso, cuando se la relaciona con un deber-ser y con normas o leyes. En efecto, el hecho de que algo falte indica que no está ahí, que no tiene presencia, pero –dice Heidegger– esta determinación es propia de los entes que no tienen el modo de ser de la existencia humana[450]. Pensemos nosotros en ejemplos concretos: a una piscina le falta agua, es

---

[446] Cf. WELTE, op. cit., p. 160.
[447] Cf. op. cit., p. 161.
[448] Cf. loc. cit.
[449] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 302.
[450] Cf. loc. cit.

decir, una parte del agua que le corresponde no está presente; a tal casa le faltan muebles; a esa flor le faltan pétalos. No es, entonces, éste el modo adecuado de pensar originariamente la culpa, entre otras cosas, porque induce a la idea de una acción que iguale lo que falta[451]: así como se llena la piscina con el agua que falta, de la misma manera se supera la deficiencia de la culpa con tales o cuales comportamientos compensatorios.

Otra orientación que, según Heidegger, es errónea consiste en determinar la culpa a partir de la idea del mal como *privatio boni*[452], o sea, como privación del bien. Aquí también se cae en una ontología del ente presente al modo de las cosas. Cae en este error asimismo la orientación a partir de la idea de valor, y con ello toda axiología.

Es preciso, entonces, determinar la idea de culpa y culpabilidad a partir del modo de ser de la existencia humana misma, sin tomar como hilo conductor, por tanto, modalidades ontológicas distintas de la persona humana. Así pues, Heidegger sostiene que la idea formal de culpabilidad es: "ser-fundamento de un ser que está determinado por un no –es decir, *ser fundamento de una nihilidad*"[453]. Hay que explicar, en esta definición, sus dos momentos constitutivos, la noción de ser-fundamento y el ser determinado por un "no". No se trata, claro está, de dos cosas distintas, sino de momentos abstractos de un único y mismo fenómeno.

Hemos dicho que, para Heidegger, el ser-culpable tiene que ser esclarecido a partir del modo de ser de la existencia humana. Pues bien, el ser de la existencia es la ocupación (Sorge), que está constituida por (1) la facticidad, esto es, el estado de arrojado (Geworfenheit); (2) la existencia en sentido estricto, vale decir, el proyecto; y (3) el estar en medio de los entes que, primariamente, se da como caída (Verfallen)[454]. Entonces, si el ser de la existencia es la ocupación, y ésta, a su vez, está constituida por los tres momentos recién señalados, tenemos que el ser-culpable

---

451 Heidegger habla a este respecto de *ausgleichendes Verrechnen*, cf. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 283.

452 Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 304.

453 Op. cit., p. 302.

454 Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 303.

tiene que estar articulado precisamente en estos tres momentos. Véamoslo en concreto.

El ser-fundamento de un ser que está determinado por un no en la condición de arrojado. El dato central es que la existencia humana *no* se ha puesto a sí misma en su Ahí[455]. El hombre se caracteriza porque su poder-ser le pertenece a sí mismo. Soy yo en cada caso el responsable de tal poder-ser. Y, sin embargo, no ha sido en cada caso responsabilidad mía el haber sido arrojado a la existencia. Asimismo hay que tomar en consideración que la condición de arrojado no queda detrás de la existencia como un acontecimiento ya efectivamente ocurrido[456]; no queda como un "puntapié inicial" al comienzo de la existencia –para decirlo con una metáfora deportiva. El "no" que determina la condición de arrojado tiñe, todos los días, la facticidad de la existencia.

Pues bien, es justamente a propósito del "no" de la facticidad que Heidegger habla de fundamento. "Estando entregado a ser *este determinado ente* –única forma como él puede existir como el ente que él es– el Dasein es –*existiendo*– el fundamento de su poder-ser"[457]. Ello quiere decir que no hay poder-ser, o sea, posibilidades de la existencia, sin una dimensión previa que no ha abierto este propio poder-ser. Siempre hay "algo" que es fundamento de todo poder-ser. Es, insistamos en ello, la condición de arrojado en tanto que constituye el ser de la existencia. Heidegger habla también de fundamento arrojado (geworfener Grund)[458], y señala que tener que ser ese fundamento arrojado *es* el poder-ser que le atañe a la ocupación[459]. Con ello da a entender que se trata de estructuras abstractas y que no han de ser entendidas como cosas. En efecto, no hay para la existencia humana una facticidad independiente del poder-ser y del proyecto; ambas son momentos estructurales de la ocupación.

Todo poder-ser, decíamos, se funda en algo previo. Desde esta perspectiva Heidegger define el ser-fundamento de la siguiente manera: "*no* ser *jamás* radicalmente dueño del ser más

---

455 Cf. loc. cit.
456 Cf. loc. cit.
457 Loc. cit.
458 Cf. *Ser y tiempo*, loc. cit.
459 Cf. loc. cit.

propio"[460]. La facticidad, la condición de arrojado, hace posible que haya proyecto, y ella misma está marcada, en su sentido existencial, por un "no", esto es, por una nihilidad.

Veamos en qué consiste el ser-fundamento de un ser que está determinado por un no en el proyecto. Dice Heidegger que el proyecto mismo está marcado por el "no", y no sólo por el hecho de que sea un proyecto *arrojado*[461]. La estructura ontológica del proyecto tiene, pues, como componente esa nihilidad: la elección de una posibilidad trae consigo que haya otras que se desechan; se eligen unas y no se eligen otras; es más, si se elige una posibilidad, *se tiene* que dejar otras de lado. "Pero la libertad sólo *es* en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras"[462]. Bien visto, sin el "no" no puede haber elección ni, por ende, proyecto. Así, el ser del hombre en tanto que proyecto está determinado por una nihilidad.

Veamos en qué consiste el ser-fundamento de un ser que está determinado por un no en la caída. Por último, hemos dicho que la ocupación está constituida por el estar en medio de los entes, de los entes no-humanos y de los otros seres humanos. Por su parte, la manera en que inmediata y regularmente acontece este estar-en es la caída, esto es, aquel modo de ser de término medio en que la existencia se deja absorber por los entes y en que despliega su existencia en una interpretación *im*propia. Pues bien, Heidegger sostiene que la nihilidad es el fundamento para la posibilidad de la nihilidad de la existencia humana *im*propia en la caída[463]. En efecto, aunque no sea explicitado en el pasaje que estamos comentando, sabemos por otros pasajes de *Ser y tiempo* que en la existencia humana de término medio *no soy* yo en cada caso el que es, pues los otros me han tomado, arrebatado, en cada caso mi propio

---

[460] Loc. cit.

[461] Cf. *Ser y tiempo,* loc. cit.

[462] Cf. op. cit., p. 304. Este tema es abordado de magnífica forma por Xavier ZUBIRI en su artículo "El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", véase especialmente el segundo apartado, que lleva por título "Nuestra actitud ante el pasado", en: *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Nacional, Madrid, 1981, pp. 305-340.

[463] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo,* op. cit., p. 304.

ser[464]: yo no vivo mi vida, sino aquella que procede del imperio o dictadura de los otros. Es la interpretación pública impersonal la que gobierna mi existencia, y en ella siempre ya he caído fácticamente. Yo *no* soy yo en propiedad; en la caída soy, pero *im*propiamente. Vemos, pues, que también en este tercer aspecto de la ocupación se destaca un ser determinado por un "no".

Si volvemos a la definición de culpabilidad arriba dada: ser-culpable quiere decir ser fundamento de una nihilidad, hay que poner de relieve que el ser fundamento tiene, ante todo, que ver con la condición de arrojado; esta facticidad está, ella misma, marcada por una nihilidad en tanto que el hombre no se ha puesto a sí mismo en el existir. Asimismo, la nihilidad que pone su base en la facticidad es, por una parte, la de todo proyecto que, en el elegir, tiene que abandonar posibilidades; y por otra parte, la de la caída, en que la existencia no se pertenece a sí misma.

Ésta es la culpabilidad originaria para Heidegger: compete al ser humano como tal, en la medida que pertenece a su ser como ocupación. Además, esta culpa es la condición de posibilidad de toda moralidad[465] y de las culpas concretas en que uno puede, de hecho, caer.

Así vistas las cosas, cuando Welte y Heidegger hablan de la culpa y la analizan fenomenológicamente no están, en rigor, hablando de lo mismo. Heidegger habla de un fenómeno originario, estructural, que opera como condición de posibilidad de lo moralmente bueno o malo. Welte, en cambio, se concentra en aquello que es posibilitado por la culpa originaria, y hace un análisis de la culpa como mal moral. No se trata, en suma, de análisis excluyentes, antes bien, perfectamente complementarios. Pero hay que insistir en que los fenómenos que examinan no son los mismos: uno es el posibilitante; el otro, lo posibilitado por aquél. Puesto que, además, el texto de Welte es posterior al de Heidegger, y sabemos a ciencia cierta que Welte estudió detalladamente *Ser y tiempo*[466], se puede sostener que el análisis

[464] Cf. op. cit., p. 151.
[465] Cf. op. cit., p. 305.
[466] El ejemplar de *Sein und Zeit* que se encuentra en la Biblioteca-Welte en el *Collegium Borromaeum* de Friburgo es la 5ª edición de 1941, editada por Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. S. El número de referencia en la biblioteca es MAG-

de la culpa en *Comprensión de salvación* supone la investigación de *Ser y tiempo*, pero éste no supone, claro, aquél.

§ 12. La muerte

En el presente apartado también centraremos nuestro análisis en una de las obras principales de Welte: *Comprensión de salvación*. Allí se ocupa del tema de la muerte –y de la culpa como hemos visto en el parágrafo anterior– en el contexto de lo que él denomina diferencia de salvación[467]. En efecto, Welte sostiene que en el proyecto que constituye el existir el ser humano se remite a un por-mor-de, y en tal proyectarse la salvación se le presenta como algo posible[468]. Es lo que también llama *la idea de la salvación*[469]. Pero el asunto que al hombre propiamente le atañe e interesa no es sólo la salvación posible, sino la realidad de ésta[470]; por tanto, lo que aquí surge es una diferencia: aquella que se da entre la realidad posible y la realidad real de la salvación. Y ello tiene que ser resuelto.

El modo en que acontece es, desde el punto de vista del método fenomenológico de investigación, muy sugerente: se trata de interrogar a la realidad humana misma y preguntarle qué pasa en ella con la salvación[471]. La pregunta por la salvación real *se vuelve* sobre el ámbito en que comparece, a primera vista, la realidad misma, esto es, se vuelve sobre las realidades humanas inmediatas. Se produce, entonces, un giro (Wendung)[472] en el preguntar: desde la idea de la salvación que se presenta en el proyecto del por-mor-de a la inmediata y concreta realidad del hombre –"de carne y hueso", como dice Unamuno[473].

84-2205-Welte. El parágrafo sobre la culpa muestra diversos subrayados y notas al margen. Por ejemplo la definición de "ser culpable" como fundamento de una nihilidad.

[467] La tercera parte del libro se titula precisamente "Die Heilsdifferenz der Wirklichkeit des menschlichen Daseins", cf. op. cit., p. 116.

[468] Cf. op. cit., p. 117.

[469] Cf. op. cit., p. 118.

[470] Cf. op. cit. p. 117.

[471] Cf. op. cit. p. 118.

[472] Cf. op. cit. 119.

[473] Cf. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 25.

Ahora bien, ¿es el pensar filosófico el que lleva a cabo este giro? Es indudable que la investigación filosófica tiene que pasar de la idea a lo concreto, pero el giro como tal acontece antes de toda reflexión tematizante. Es el existir mismo en su ejecución el que, para obtener una respuesta que esclarezca su interrogante, tiene que poner por obra el giro. Por su parte, la investigación lo que hace es *seguir este giro.*

Se puede decir que hace explícito un momento de la propia vida, y que el pensar fenomenológico no es sino eso: seguir, ir junto con el sentido auténtico de la vida.

Así pues, en relación a la salvación posible o real, ¿qué pasa con la existencia inmediata y concreta? El punto de partida es, como ya hemos visto, el hecho de que el hombre se encuentra en el mundo, y allí él tiene que habérselas con las múltiples figuras y elementos del ente de este mundo finito[474]. Pues bien, este hecho fundamental implica, por de pronto, que el hombre no entra en relación –no se las ha– con lo infinito y divino, y menos aun con una eventual salvación. En efecto, esto último se le sustrae la mayor parte de las veces. Se puede decir, entonces, que en la medida en que, estamos relacionados con el ente del mundo, *allí nos interpela por todas partes lo finito y por ninguna lo infinito. Lo infinito calla*[475]. "Respecto de Dios y su salvación no hay, por de pronto, nada que ver, nada que oír, nada que captar"[476]. Y es que los elementos del mundo se apropian, por así decir, de nosotros. "Lo finito habla y lo eterno calla[477].

Pero esto no es todo: Welte habla de una dialéctica de lo finito[478]; con ello se refiere a que la interpelación del ente del mundo es ambigua. Por una parte, nos habla de una promesa de sentido y plenitud; todas las configuraciones del mundo nos prometen algo así como una posible plenitud y posible cumplimiento –y aquí radica, por lo demás, el carácter tentador, atractivo, de lo malo, según Welte[479]. Por otra parte, esas mismas

---

474 Cf. WELTE, Bernhard, loc. cit.
475 Cf. loc. cit.
476 Loc. cit.
477 Loc. cit.
478 Cf. op. cit., p. 122.
479 Cf. op. cit., p. 121.

configuraciones nos niegan la plenitud que prometen; se nos sustrae de la salvación. La consecuencia de este particular estado de cosas es, entonces, la siguiente: la facticidad de la existencia en el mundo no es puramente negativa respecto de nuestra comprensión de salvación. En medio de todas sus modificaciones la salvación misma nos hace un guiño; ella despunta aquí y allá[480]. Así pues, éste es precisamente el contexto en que Welte analiza el fenómeno de la muerte: va a encontrar en ella la dialéctica de lo finito y su ambigüedad aparente.

Ante todo, debe tomarse en cuenta que, a primera vista, la muerte parece estar en un límite lejano de la vida, esto es, en un ámbito que parece no tocar las ocupaciones presentes[481]. A esta apariencia corresponde la actitud cotidiana que el hombre tiene respecto de ella: se huye de la verdad de la muerte, y se la comprende de un modo nivelado: "Todos nos vamos a morir", dice el habla común[482]. Pero si se la saca de la nivelación al reconocerla como una posibilidad de la propia existencia, posibilidad que se ancla en el hecho de que el ser del hombre tiene como uno de sus momentos esenciales el destino, vale decir, lo que a uno le toca vivir sin haberlo decidido[483], entonces el fenómeno de la muerte muestra una serie de rasgos fundamentales.

Muestra, en primer lugar, que ella constituye, según Welte, una reunión en la totalidad de la existencia y en la unicidad, irrepetibilidad, de los actos humanos[484]. En efecto, la muerte no se reduce exclusivamente al último instante de la existencia; abarca, más bien, la *totalidad* del existir humano: todo lo que le pertenece y perteneció al hombre, toda la realidad suya, por insignificante que parezca; toda posibilidad, pasado y futuro; todo contenido y fruto en su globalidad. Welte es elocuentísimo en su descripción: el acontecimiento de la muerte "se traga", sin dejar resto alguno, todo lo que se encontraba en el recuerdo, los años vividos, toda

---

480 Cf. op. cit., pp. 121-122.

481 Cf. op. cit., p. 127.

482 Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., § 51.

483 Cf. WELTE, Bernhard, op. cit., p. 126.

484 El título del apartado uno del § 9 de *Heilsverständnis* se denomina justamente: "Tod als Sammlung in die Ganzheit und Einmaligkeit" (p. 129).

felicidad, discusión y desengaño. Asimismo, se apropia y reúne todo el futuro de la existencia, sus proyectos, sus posibilidades. La muerte no deja ningún espacio para, de algún modo, volver a los asuntos que atañen al ser humano. "La muerte reúne toda realidad inmanente y toda posibilidad inmanente de la existencia humana y con ello a ésta misma en su totalidad"[485].

Por eso también, al final de la vida, se tiende a narrar la totalidad de la vida de una persona[486]. Y el ejemplo que a este propósito da Welte es el del final de una pieza musical. La música se hace presente por entero recién cuando el último tono ha dejado de sonar, cuando, en sentido estricto, ya no hay música[487]. Es aquí interesante que el todo aludido comparece en un relato, en una narración: al vivir cada instante particular de la vida los instantes pasados van entrando a un estado de desatención, a una suerte de semiolvido.

El instante presente parece absorber toda la atención y el interés. Vistas así las cosas, es el relato el que reúne en una unidad los instantes particulares, por ejemplo, cuando se habla de la época escolar, de aquel verano inolvidable del 97, de ese crudo invierno talquino[488]. Pues bien, es el advenimiento de la muerte el que hace posible el relato de la vida *como un todo*. Si hay totalidad, no se trata en caso alguno de un todo físico –pues los instantes particulares ya no están ahí; tampoco se trata de un todo como pura suma de momentos. Se trata, más bien, de una figura que fue ganando la existencia por el hecho de existir, y esa configuración vital explica –narrativamente– los momentos particulares. Sin la muerte no hay, por tanto, totalidad ni configuración vital.

Veamos ahora en qué consiste la condición de *irrepetibilidad* que la muerte le confiere a los actos de la vida. Sucede, dice Welte, que todo momento de nuestra existencia está marcado por la posibilidad de la muerte, sea de ello el hombre consciente

---

485 Op. cit., p. 129.

486 Cf. loc. cit.

487 Cf. loc. cit.

488 Cf. mi ya mencionado artículo "Una modificación de la vida que hace posible una ciencia de la vida", en: BRICKLE, Patricio (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, op. cit., pp. 41-51.

o no. Así, todo acto, todo momento particular, adquiere el carácter de lo definitivo e irrepetible[489]. El instante particular no puede ser vuelto a vivir, las posibilidades que se nos ofrecen son siempre únicas y, en estricto sentido, tampoco se repiten. La consecuencia de ello es que toda hora vivida tiene su oculta dignidad, pero a la vez el secreto dolor de la separación[490]. Pese a que, claro está, hay posibilidades que se vuelven a ofrecer, lo que una vez sucedió –o no sucedió– se convierte en un *definitivum*, que no puede ser borrado y que se escapa de nuestras manos. Entonces, la muerte en la medida que reúne la totalidad de la existencia humana le da a ésta el sello de la irrepetibilidad[491]. Podemos decir, pues, que ésta es una función *positiva* de la muerte en medio de la existencia humana.

En un segundo punto de su exposición Welte se ocupa de la muerte como negatividad[492]. Se trata de lo siguiente: en la muerte, decíamos, se reúne la totalidad de la existencia; pero la muerte arroja esta totalidad en el no-ser. Entonces se hace valer ante la existencia como el No y el fin de ésta. Este hecho, por otra parte, no constituye un mero no-ser neutral[493].

Ahora bien, esta *negatividad* que arrastra todo consigo supone que la existencia humana se entiende a sí misma en referencia a una *positividad*: a la existencia le atañe el ser y no el no-ser. Es más: le atañe el ser, pero éste no en un sentido indeterminado como una pura generalidad, sino como un ser total, un ser salvador, una plenitud infinita de ser[494]. La negatividad y el No sólo son tales desde el horizonte de la positividad que es la plenitud del ser. Y es a este fenómeno que Welte denomina la *significatividad negativa de la muerte*, y que consiste en el hecho de que la muerte se da a entender como un absoluto no-ser, como lo que nunca debiera acontecer, para un existir que quiere ser en forma incondicionada salvo y pleno[495]. Allí radica, además, el dolor que produce el morir, que no es por esencia un dolor físico, sino

[489] Cf. WELTE, Bernhard, op. cit., p. 130.
[490] Cf. loc. cit.
[491] Cf. loc. cit.
[492] Cf. op. cit., pp. 130 ss.
[493] Cf. op. cit., p. 130.
[494] Cf. op. cit., p. 131.
[495] Cf. loc. cit.

más bien de naturaleza espiritual. Es la contradicción entre el querer ser pleno y el absoluto no ser más.

En un tercer punto, el autor se ocupa de una dimensión central del fenómeno: la muerte y lo sagrado[496]. Este apartado es, quizá, el núcleo de su exposición sobre el tema. La muerte arrastra consigo al existir como tal. Pero, ¿hacia dónde lo lleva? La muerte misma no da la respuesta de ello, más bien se calla; se mantiene en *silencio*, es decir, calla y oculta hacia dónde lleva consigo al existir. Es lo que Welte llama el silencio y el callar de la muerte[497]: no es una pura negatividad, pues el silencio es poderoso, es algo misterioso, algo que poco y nada tiene que ver con un mero No. Recuérdese, como lo hace el autor más adelante, que el silencio parece ser la actitud más adecuada ante la muerte. Así pues, si se está atento al lenguaje silencioso de la muerte, se hace evidente que ella revela algo misterioso más allá del puro no-ser. Estamos ante un callar que produce efectos, que lo interpela a uno[498].

En efecto, el silencio de la muerte hace que, por de pronto, los seres humanos que la presencian dejen de hablar, en particular dejen de hablar nimiedades. Hace que se acabe el hablar por hablar. Pero en el fondo ante ella calla todo hablar posible. Y esto no es un hecho insignificante: sucede que el callar no consiste aquí en un puro dejar de hablar –como sucede, por ejemplo, cuando estamos solos, o tenemos la boca llena, etc. (agregamos nosotros). Quien calla ante la muerte, lo hace porque está tocado por ella. Por tanto, es un silencio marcado por la consternación[499]. Allí acaece que ese particular silencio está, por así decir, "lleno" del contenido de la muerte. El callar está repleto de muerte, es decir, de un contenido respecto del cual ningún hablar es adecuado, ningún tipo de palabra puede expresar ese contenido que se hace presente allí[500]. Ahora bien, aquello que allí comparece manifiesta una grandeza y un poder sin iguales; tiene, además, un carácter *majestuoso, sublime.* Se trata, entonces, de una cualidad

[496] Cf. op. cit., pp. 132 ss.
[497] Cf. op. cit., p. 132.
[498] Cf. loc. cit.
[499] Cf. op. cit., pp. 132-133.
[500] Cf. op. cit., p. 133.

peculiar que, en tanto se revela en el silencio, hace que calle todo hablar humano: este último tiene, así, el carácter de la reverencia profunda y el respeto. "En la reverencia profunda el existir humano se inclina, callado, ante la majestuosidad de la muerte"[501].

Pero, ¿qué es, visto más de cerca, este fenómeno? Welte sostiene que allí, en ese contexto, la muerte le muestra al ser humano *la cercanía de lo sagrado*[502]. Y el teólogo alemán hace ver la dimensión fenomenológica de este acontecimiento: no es el hombre el que añade pensantemente lo sagrado a la muerte; no es una ocurrencia suya, antes bien, es la muerte misma que en su hacer callar le abre al hombre lo sagrado y permite así que él lo experimente. Es la muerte *desde ella misma* la que actúa de este modo. Por otra parte, la muerte no permite que se la trate a ella ni al difunto de la misma manera en que uno dispone de los entes del mundo, pues ello no está en manos, a disposición, del hombre. Se sustrae de cualesquiera manejos, de toda verificación empírica[503]. Es la muerte misma la que *prohíbe* ello: eso no se puede hacer. En efecto, de hacer algo así, se transgrede un límite de lo sagrado.

Welte lo expresa de manera harto elocuente: la muerte en su majestuosidad dice: Tú no debes hablar, no debes hacer ningún cálculo, no debes exigir nada ni pensar en nada[504]. Todos estos comportamientos humanos –corrientes, por lo demás, en el trato con el mundo– adquieren desde tal perspectiva el *carácter cualitativo de lo profano*[505]. Pero lo profano –la cotidianidad de la existencia–, cuando se encuentra con la muerte, tiene que ceder su espacio ante la majestad de lo que allí se muestra. Dejarse interpelar por ella quiere decir, en concreto, renunciar a todo comportamiento profano. Ahora bien, lo sagrado cuya cercanía se experimenta con la muerte, no tiene fin, es infinito, es una trascendencia sagrada. Que se revele implica, pues, que sea fenómeno, vale decir que sea un mostrarse él mismo desde sí mismo. Pero el carácter fenoménico no es aquí igual que en el

---

501 Loc. cit.
502 Cf. loc. cit.
503 Cf. op. cit., pp. 133-134.
504 Cf. op. cit., p. 134.
505 Cf. loc. cit.

caso de los entes del mundo: lo sagrado es fenómeno justamente *en la ausencia de toda fenomenalidad*. Por paradójico que resulte: la luz de lo que aparece es la oscuridad, el modo específico de darse de la presencia de la trascendencia sacra es la privación[506].

De esta manera, y en contra de lo que parecía a primera vista, la muerte da a entender algo respecto de aquello hacia donde arrastra a la existencia humana que acaba: hacia el misterio infinito y sagrado[507]. Entonces sucede que este arrastrar consigo hacia el misterio permite que surjan nuevos rasgos fenoménicos del difunto; que, vaya por caso, éste entre en una esfera de profundo respeto; que su imagen experimente algo así como una purificación, un elevamiento. Por eso, el misterio de la muerte no permite que se digan cosas impertinentes sobre él. De ahí, además, el sentido de la expresión "de mortuis nil nisi bene"[508]. Una situación como ésta, bien conocida por todos, hunde sus raíces en la majestad sacra del misterio de la muerte, que purifica la imagen del difunto y que se lleva de ella muchas cosas demasiado humanas. Así permite que surja una intangibilidad o inviolabilidad de cualidad sagrada[509].

El texto habla a este propósito también de "instante numinoso" (numinoser augenblick)[510], de "salvación numinosa" y de "seña de una salvación numinosa"[511]. En relación a lo numinoso

---

[506] Cf. op. cit., p. 134. Desde la perspectiva de Heidegger téngase presente su concepción de la verdad como un acontecimiento de develación y ocultamiento. Cf. entre otros, "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1994, pp. 37-44.

[507] Cf. WELTE, Bernhard, op. cit., p. 135.

[508] Cf. loc. cit.

[509] Cf. loc. cit. Allí se habla de: "eine Unantastbarkeit von sakraler Qualität". El sustantivo allí utilizado tiene una significación predominante en la Alemania de postguerra que apunta a que los derechos de las personas son inviolables. En efecto, la constitución alemana, vale decir, el así denominado "Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland", incluye, en el apartado sobre los Derechos fundamentales, un primer artículo, cuya primera afirmación es la siguiente: "Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt" (véase *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland*, Voltmedia, Padeborn, sin fecha, p. 5).

[510] Cf. op. cit., p. 136.

[511] Cf. op. cit., p. 137. En cuanto al concepto de lo numisoso véase OTTO, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationden*, Verlag C. H. Beck, München, 1997; 1ª ed. 1919.

téngase presente la determinación que hace Rudolf Otto: es lo sagrado dejando fuera el momento ético de éste y dejando fuera absolutamente su momento racional[512]. Asimismo téngase presente que este concepto, puesto que es totalmente *sui generis,* no puede ser definido, sino sólo explicado[513]. Welte no cita aquí a Otto, pero el texto de éste sobre lo santo que acabamos de citar encontró un amplio eco en el mundo intelectual, especialmente en el ámbito de la fenomenología[514]. Entonces, tenemos que el acontecer de la muerte produce una transformación no accesoria en la imagen del difunto. Ahora aparece la persona muerta en una dignidad incomparable. Si lo numinoso es lo sagrado depurado de otros momentos, se puede decir que ahora, en el instante numinoso, se hace presente la persona depurada de todos aquellos momentos que oscurecían su dignidad inviolable. Si la persona era iracunda y avara, esos rasgos dejan de ser decisivos en la consideración de su dignidad personal.

Welte sostiene también que el fundamento de tal purificación que la muerte trae consigo radica en una *elevación* que la muerte produce de la imagen del finado entre los vivos. Ella hace que surja una preciosidad en el rostro y esencia del difunto[515]. En efecto, nunca el rostro de un ser querido nos es tan valioso, tan venerable, como en el momento en que su vida se apaga. Y ello es así aun cuando las formas de su vida no hayan sido particularmente notables[516]. En esta misma línea destaca Welte que la mencionada purificación y elevación hace que el difunto se torne *inolvidable*, y ello acontece precisamente cuando sus acciones, los rasgos de su persona, su vida, pierden toda actualidad[517]. Es cierto, reconoce nuestro autor, que vueltos a la superficie de la existencia nos tendemos a olvidar de aquel instante numinoso, pero el misterio de la muerte nos da a entender que lo esencial de ella no es el olvido, que su "esencia" consiste en elevar al difunto a una majestad inigualable que no se deja tocar por el olvido y ni el paso del tiempo[518]

[512] Cf. op. cit., p. 6.

[513] Cf. op. cit., p. 7.

[514] Welte se refiere expresamente a la obra de Otto en *Religionsphilosophie* § 9, p. 192.

[515] Cf. WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis*, op. cit., p. 135.

[516] Cf. loc. cit.

[517] Cf. op. cit., p. 136.

[518] Cf. loc. cit.

La consecuencia palpable de lo aquí expuesto radica en que la fenomenalidad de la muerte y su silencio no constituyen, como a primera vista parece, una pura nada. En el sello del no-ser, en medio de él, impera *una seña de una posible salvación trascendente y numinosa*[519]. La muerte da señas de nuevas posibilidades a partir de lo absolutamente Otro en tanto que numinoso[520]. Por cierto debe tomarse en consideración que Welte no simplifica las cosas diciendo que en la muerte se hace presente Dios. Más bien, tiene el cuidado de atenerse a los datos fenoménicos: lo que, en silencio y sin llamar la atención, surge con la muerte es una seña, un guiño (ein Wink), de una posible salvación. Sucede, entonces, que una seña no siempre es entendida, o es malentendida: si jugando fútbol le hago una seña a un jugador para que me lance la pelota por el costado izquierdo, bien puede suceder que él no se dé cuenta, o que, pese a darse cuenta, no me lance el balón. Para que la seña sea eficaz tiene que haber una "armonía", un acuerdo tácito, entre los jugadores. De lo contrario la seña cae en el vacío.

Algo semejante acontece con la fenomenalidad de la muerte: allí no se impone nada por necesidad; el silencio es sólo un guiño que hay que saber interpretar. Además, se trata de la seña de una salvación *posible*: por una parte, la muerte acaba con todas las posibilidades inmanentes de la existencia humana; por otra, abre a una posibilidad de nuevo carácter, que es la posibilidad trascendente. Ello no equivale automáticamente a la salvación de Dios en el sentido de la vida eterna en el cielo, pero esta última se da precisamente en este terreno que trae consigo la muerte.

Pasemos a un cuarto punto de la exposición, que se ocupa de la muerte y lo desazonador[521], y en que Welte desarrolla la idea recién mencionada que impide hacer a este propósito simplificaciones. En efecto, la muerte tiene dos aspectos que, aunque complementarios, se encuentran en una relación de desproporción o desequilibrio: lo que quita y lo que da la muerte[522]. Lo

---

[519] Cf. op. cit., pp. 136-137.
[520] Cf. op. cit., p. 137.
[521] Cf. op. cit., pp. 137 ss.
[522] Cf. op. cit., p. 137: "Sein nehmendes und sein gebendes Wesen".

que ella quita es, cómo no, irrevocable, no se presta para duda alguna, y constituye un acontecimiento unívoco. De ahí se sigue que no hay escape de ella. Pero por otro lado, hay, como hemos visto, un dar en la muerte. Lo desproporcionado de tal dimensión, comparada con la certeza de la irrevocabilidad, radica en que la muerte permite acercarse, tocar el misterio, y sin embargo este último permanece como sustraído en la oscuridad y el silencio[523]. Permite, por cierto, *barruntar* la fuerza salvadora y purificadora, pero en caso alguno da de ello una seguridad, a tal punto que retiene todo aquello que da a entender en un ámbito de indisponibilidad. Dice Welte que la muerte concede, mediante indicios, posibilidades de esperanza. Y, a la vez, niega todo sostén tangible; deja abierto un amplio terreno de dudas, negaciones, olvidos[524]. "La muerte quita con decisión, da sin decisión, sin fianza alguna, sin garantía"[525].

No debe olvidarse, en todo caso, que –para Welte– el hecho de que algo se sustraiga del dominio del ser humano no es malo, pues hace evidente los límites del pensar y actuar técnicos, cuya esencia consiste justamente en el ejercicio de un *dominio* sobre su objeto. Lo grave de este pensar técnico, que opera según la estructura del medio-fin, está en que no se limita a la manufactura y a la producción en un sentido restringido, sino que tiene la pretensión de explicarlo todo[526]. Por tanto, el hecho de que al hombre se le escape de las manos lo que, en la muerte, es intangible muestra la incapacidad del pensar técnico aplicado a este terreno. Si hay, entonces, que reflexionar en los barruntes de la muerte –como hace Welte en *Comprensión de salvación*– debe ello acontecer desde otra modalidad del pensar; desde un pensar que sea capaz precisamente de poner delante lo que se sustrae, de pensar en realidades que, estrictamente hablando, no son objetos, cosas que están ahí.

---

[523] Cf. loc. cit.

[524] Cf. loc. cit.

[525] Loc. cit.

[526] Cf. Las sugerentes apreciaciones que hace Hannah ARENDT en *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München/Zurich, 2003, especialmente apartados 19 y 21. El original americano de esta eminente obra es *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. Con todo, no es seguro que Welte haya leído este texto, que no se encuentra en su literatura personal.

Volvamos a la idea del desequilibrio entre lo que da y quita la muerte. Hemos insistido que Welte es cuidadoso en no simplificar las cosas. Da cuenta de los hechos en la medida que se hace cargo del dato fenoménico: que la amenaza de la muerte es evidente, clarísima; en cambio, su promesa no deja de ser un indicio, no deja de ser ambigua. Es lo que antes ha denominado *dialéctica de lo finito*. En efecto, para la comprensión de ser el aspecto negativo de la muerte tiene un evidente predominio respecto del aspecto positivo de ella. Si la muerte le arranca –con una evidencia terriblemente palpable– el ser en total al existir humano, entonces no deja de ser un claro signo de destrucción y de espanto[527]. A su vez, si hay una señal positiva en el silencio que provoca, tal señal es oscura e inaprehensible[528]. Por tanto, la muerte es, de modo predominante, un acontecimiento desazonador, y como tal da pie para que haya olvido y nivelación. Welte no desconoce, pues, que estamos aquí ante un signo de destrucción, de no-salvación; no obstante, la muerte incluye una señal siempre presente de una salvación posible.

En el quinto punto de su exposición Welte aborda la temática de la muerte y la comprensión de salvación[529], que constituye una síntesis de los puntos anteriores. Aquí se pregunta el teólogo alemán qué da a entender la esencia de la muerte en la totalidad de la autocomprensión del existir humano y de la comprensión de ser en tanto que comprensión de salvación. La tesis de Welte, que sigue en este aspecto a Heidegger, es que no hay un poder ser total de la propia existencia[530] si se elude el acontecimiento de la muerte: el ser humano no entiende su existencia ni el sentido de ésta ni su eventual salvación, si no puede entender el acontecimiento del morir.

Como vimos en el primer punto de la exposición, la muerte y sólo ella es capaz de abarcar la totalidad de la vida humana en un sentido eminente. Huir de sus señas es huir también del poder ser total del hombre. No hay, pues, comprensión del sentido total de la propia existencia si no hay comprensión de este

[527] Cf. WELTE, Bernhard, op. cit., p. 138.
[528] Cf. loc. cit.
[529] Cf. op. cit., pp. 138 ss.
[530] Cf. p. 139.

fenómeno ambiguo que da y quita, que calla y es elocuente a la vez[531]. Visto ello desde otra perspectiva, quiere decir que el ser humano sólo puede entender la totalidad de sentido de su existencia como salvación, si la salvación abarca la muerte; en concreto, si la abarca precisamente a ella en tanto que reúne a la existencia en la totalidad. No tiene, entonces, sentido alguno hablar de salvación, de una existencia salva, si se excluye la muerte[532]. Por último, lo recién apuntado vuelve a poner de relieve el hecho de que la salvación se sustrae del ámbito de poder del hombre; está más allá de todo control y manejo suyo. La muerte abre, así, a un terreno de lo que no se encuentra bajo el dominio del ser humano; dominio que, cuando intenta entrar aquí a operar, choca con lo radicalmente no-manejable. El poder humano, en particular, esa forma de poder que se expresa en la técnica, encuentra aquí una dimensión ante la cual debe ceder. *Ante la muerte el poder humano calla.*

Hemos dicho que en relación al poder-ser-total de la propia existencia Welte sigue en su análisis a Heidegger. Veamos, pues, de un modo somero lo que éste sostiene respecto de la muerte y del poder ser total. Es precisamente la temática del primer capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo.*

Ante todo, debe tenerse presente que la segunda sección de la primera parte del texto heideggeriano, denominada "Dasein y temporeidad", se propone determinar la *totalidad* del objeto temático y la forma *propia* de ser de éste[533]. Heidegger sostiene en el citado § 45 que el ocuparse de la muerte en rigor va a tematizar el trato que la existencia humana tiene con ella, y que él fija terminológicamente como *estar vuelto hacia la muerte (Sein zum Tode)* [534]. Pues bien, la estructura del estar vuelto hacia la muerte se muestra como la constitución ontológica del poder ser total del existir humano[535]. En efecto, si el ser del hombre está marcado

[531] Cf. op. cit., pp. 138-139.
[532] Cf. op. cit., p. 139.
[533] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo,* op. cit., § 45.
[534] Cf. *Sein und Zeit,* op. cit., p. 234.
[535] Dice Heidegger: "Ahora bien, si hablamos de un modo que sea conforme al Dasein, la muerte sólo *es* en un existentivo *estar vuelto hacia la muerte.* La estructura existencial de este estar [o ser] se revela como la constitución ontológica del poder-estar-entero del Dasein" (*Ser y tiempo,* op. cit., p. 254).

por la existencia: por un poder ser comprensor para el que en su ser le va este ser como lo más propio[536], entonces ese ser de la existencia está constitutivamente determinado por sus posibilidades futuras. El hombre sólo es entero cuando muere, vale decir, cuando deja de ser. El análisis de la relación con el morir se enmarca, así, en el contexto del ser total, entero, del hombre.

No podemos aquí comentar cada uno de los pasos del capítulo primero de la segunda sección de *Ser y tiempo*. Nos vamos a concentrar en algunas determinaciones fundamentales. En el § 48 dice Heidegger que nadie puede tomarle al otro su morir[537], y ello se debe a que el morir debe asumirlo cada ser humano por sí mismo. "La muerte, en la medida que ella «es», es por esencia cada vez mía"[538]. El hombre, decíamos, está constituido por un poder ser-comprensor; como tal está determinado por sus posibilidades futuras. Si, además, la posibilidad extrema del morir tiene que ser asumida, en cada caso, por cada uno de nosotros –sin que nadie nos pueda quitar de encima ese peso–, es evidente que no nos encontramos con una posibilidad entre otras, o con una posibilidad que fuera, por así decir, "más importante" que otras. Más bien, sucede que la relación que se tenga con ella determina también el carácter de todas las demás posibilidades de ser. En tal sentido Heidegger habla de un estar arrojado a la muerte[539].

Por otra parte, respecto de un más-allá y de lo que sucede después de la muerte Heidegger sostiene lo siguiente: que el análisis ontológico que él realiza no implica ninguna toma de posición existentiva respecto de la muerte[540]. Ello quiere decir que tal análisis no exige, para ser realizado, la adscripción a tal o cual concepción particular del morir, vaya por caso, la idea de que se trate de un paso a un estado superior de vida. El análisis no toma ninguna

[536] Dice Heidegger: "Formalmente, este término quiere decir lo siguiente: el Dasein *es* en cuanto poder-ser comprensor al que en tal ser le va este ser como el suyo propio" (op. cit., p. 251). Cf. también *Ser y tiempo* § 9, p. 67; § 4, p. 35. Véase también *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, § 20, op. cit., p. 352.
[537] Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 261.
[538] Loc. cit.
[539] Op. cit., p. 271.
[540] Cf. op. cit., p. 268.

decisión óntica acerca de lo que pasa "después de la muerte"; no esclarece si el ser humano sigue viviendo, si es inmortal, etc.[541]. No decide sobre el más-allá, y por tanto, se mantiene en un estricto más-acá. Lo que se estudia es única y exclusivamente *el modo como la muerte se hace presente dentro de la misma existencia*[542]. "La interpretación ontológica de la muerte desde el más acá precede a toda especulación óntica sobre el más allá"[543].

Así pues, la ontología de la existencia humana que aquí se nos propone se mantiene en un estricto más acá, pero no en el sentido de que rechace toda reflexión sobre tal problema. El pasaje que acabamos de citar señala tan sólo que la interpretación ontológica *precede* a la especulación óntica. Da a entender, pues, que aquélla puede entrar en diálogo con distintas posibilidades de ésta. Una de tales posibilidades ónticas sería la que ofrece Welte, y que hemos analizado en el presente parágrafo. Sin embargo, no es del todo claro que se trate allí de una especulación óntica; al menos, no es ésa la intención de Welte. Asimismo, debe tomarse en consideración que, estrictamente hablando, Welte se ocupa del fenómeno de la muerte del prójimo, de la muerte de los otros; análisis que, por su parte, Heidegger rechaza para el estudio del poder ser total[544]. *Asentemos, pues, nosotros el principio interpretativo de que ambos análisis, puesto que en rigor no hablan exactamente de lo mismo, se complementan: cada uno ilumina, de alguna manera, lo afirmado por el otro.* Se puede, así, realizar una lectura "weltiana" de los textos de Heidegger, y una lectura "heideggeriana" de los textos de Welte.

Hemos insistido que la ontología de la existencia no se ocupa en estricto sentido del morir, sino de la relación del existir con la muerte. A este respecto Heidegger propone cinco momentos: la muerte, en efecto, es la posibilidad (1) más propia, (2) irrespectiva, (3) insuperable, (4) cierta, e (5) indeterminada[545]. Veamos, pues, cada uno de estos momentos.

---

541 Cf. loc. cit.

542 Cf. loc. cit.

543 Loc. cit.

544 Cf. *Ser y tiempo*, § 47.

545 Cf. *Ser y tiempo*, p. 263 El texto original dice: "Wie vollzieht sich die phänomenale Umgrenzung dieser Struktur [=des Vorlaufens in den Tod]? Offenbar so, dass wir die Charaktere des vorlaufenden Erschliessens bestimmen, die ihm zugehören

Respecto del primer momento dice Heidegger: "La muerte es la posibilidad *más propia* del Dasein"[546]. Ello en el sentido de que ella le hace patente al ser humano su más propio poder-ser. El ser humano se puede entender a sí mismo o bien desde el mundo en que se encuentra o desde sus posibilidades, desde el por-mor-de[547]. En este último caso, se le hace patente que, al existir, es su ser el que está radicalmente en juego. Pues bien, es la posibilidad de la muerte la que, por así decir, "saca" a la existencia humana de su estar absorbida por el mundo. Permite, así, que comparezcan aquellas posibilidades que son sólo mías.

No se trata, claro está, de eventuales realidades, que siempre pueden también ser llevadas a cabo por otros: llegar a ser profesor, hacerse una casa, etc. Se trata más bien de un modo peculiar de estar instalado en la realidad, por ejemplo, vivir con autonomía –y hacerlo aun en condiciones desfavorables–. Heidegger opone el poder ser-más propio y el modo de ser del uno (o del "se"), en que es la interpretación pública dominante la que determina el ámbito de posibilidades a realizar. Y es el primero el que hace posible que el segundo sea visto como tal, esto es, que sea desenmascarado. Sucede que el poder-ser más propio revela a la propia existencia que lo que, en definitiva cuenta, no es tal o cual cosa concreta, tener esto o lo otro, saber de determinados asuntos, sino pura y simplemente *ser*. Y aquí "ser" es, a la vez, el ser de la existencia y el ser como tal.

La segunda caracterización de la posibilidad de la muerte consiste en que es irrespectiva. "La posibilidad más propia es *irrespectiva*. [...] La muerte no «pertenece» tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella *reivindica* a éste *en su singularidad*"[548]. La irrespectividad hace ver que la ocupación con

müssen, damit es zum reinen Verstehen der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und als solcher unbestimmten Möglichkeit soll werden können". Respecto de estos cinco momentos véase la clara exposición que hacen Anton HÜGLI y Byung-Chul HAN en su artículo "Heideggers Todesanalyse (§§ 45-53)", en: RENTSCH, Thomas, (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 133-148. El artículo incluye, además, una extensa bibliografía sobre el tema.

[546] *Ser y tiempo*, p. 263.

[547] Cf. *Ser y tiempo*, § 31, p. 169; véase asimismo *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, § 20, pp. 334-5.

[548] *Ser y tiempo*, op. cit., p. 283.

los entes intramundanos no-existentes y la solicitud hacia los otros seres humanos *fracasan* a la hora de hacer que la propia existencia se haga cargo de su ser. Cuando lo que atañe es el ser más propio de la existencia, ni el trato con las cosas del mundo ni la relación con los demás permiten hacerse cargo desde sí mismo y por sí mismo de aquel ser más propio.

A este propósito señalan Hügli y Han que de cara a la muerte todas las relaciones intramundanas pierden su fuerza[549]. Con ello se da a entender que las relaciones intramundanas se tornan absolutamente irrelevantes en la interpretación que la existencia humana hace de sí misma al momento de adelantarse hasta la muerte. Así, la existencia humana se ve obligada, forzada, a entender su ser desde sí misma. Debe, con todo, tomarse en consideración que la irrespectividad en caso alguno implica un aislamiento respecto de las cosas del mundo y de los demás. Lo que se acaba no es el vínculo constitutivo de la ocupación y la solicitud, sino que se acaba el hecho de que, en forma inmediata y regular, el poder-ser de la existencia *se interprete desde las cosas y los otros.*

El tercer rasgo de la posibilidad de la muerte consiste en que tal posibilidad es *insuperable*[550]. Heidegger habla de la posibilidad extrema de renunciar a sí mismo[551]. También sostiene que el adelantarse hasta la muerte –que es, sabemos, la forma auténtica de relacionarse con ella– no esquiva la insuperabilidad, antes bien, se pone en libertad para ella[552]. Los citados comentaristas Hügli y Han hacen ver que aquí la posibilidad extrema de renunciar a sí *es vista de manera activa*; la existencia *se hace cargo* de la insuperabilidad[553], pero la expresión "hacerse cargo" (übernehmen) se aplica más bien a una tarea, y la verdad es que no podemos, dicen, hacernos cargo de la muerte como nos hacemos cargo de una tarea[554].

Pues bien, esta forma activa de ver la muerte, el hacerse cargo de ella, apunta a la libertad para asumir la muerte propia, lo cual trae consigo que todas las demás posibilidades de la

549 HÜGLI; HAN, op. cit., p. 141.
550 Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, p. 283.
551 Cf. *Ser y tiempo*, loc. cit.
552 Cf. loc. cit.
553 Cf. HÜGLI; HAN, op. cit., p. 142.
554 Cf. loc. cit.

existencia sean entendidas desde esta posibilidad insuperable. Las posibilidades fácticas que van apareciendo en el transcurso de la vida son interpretadas *desde el fin de la existencia*, de tal manera que no resulta posible absorberse en ellas como si fueran lo único que hay.

Por otra parte, el pasaje que estamos comentando señala que hay posibilidades existenciales de los otros seres humanos *que lo superan a uno*, y que la posibilidad insuperable de la propia muerte evita que aquellas posibilidades de los otros sean desconocidas o malinterpretados por nosotros[555]. El texto presenta una oposición entre la insuperabilidad de la propia muerte y lo superable de las posibilidades de los demás. Quiere ello decir que estas últimas siempre, de algún modo, se encuentran o, al menos, se pueden encontrar más allá del horizonte finito de las propias posibilidades. Entonces el peligro radica allí en que se fuercen las posibilidades de los otros para hacerlas calzar con las propias. Así vistas las cosas, el hecho de que se tome conciencia de la finitud de las propias posibilidades, en tanto que marcadas por la insuperabilidad de la muerte, hace que el ser humano se abra al poder-ser de los otros. Pero, claro, que las posibilidades de los otros superen mi propio horizonte no quiere decir que ellas sean ilimitadas, sino solamente que su finitud es diferente de la mía.

El cuarto rasgo de la posibilidad de la muerte consiste en que ella es *cierta*. Heidegger habla también a este propósito de un "tener-por-verdadera la muerte"[556]. Señala, asimismo, que tal certeza no puede ser calculada mediante la estadística de las muertes registrables[557]. Y es que no se trata de la verdad que se tiene respecto de los entes intramundanos que están ahí, sino de una verdad de la existencia humana. Ahora bien, la posibilidad cierta de la muerte cumple con un rol determinadísimo en la existencia misma: la patencia o aperturidad de la posibilidad más propia de la existencia encuentra su *condición de posibilidad* en el adelantarse hasta la muerte cierta. "La aperturidad de la posibilidad se funda en la posibilitación que se adelanta"[558]. Se entiende

[555] Cf. loc. cit.
[556] Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p . 284.
[557] Cf. loc. cit.
[558] Cf. loc. cit.

que lo hecho patente no es cualquier posibilidad como tal, antes bien, la posibilidad más propia, esto es, la posibilidad de una *vida auténtica*.

Entonces: hay patencia de la posibilidad más propia porque hay un adelantarse hasta la muerte; y, a su vez, hay adelantarse porque hay una peculiar certeza de la muerte. Esta última se apropia, por decirlo de algún modo, del adelantarse. Además, hay que considerar que el tener-por-verdadera la muerte se apropia de la plena autenticidad de la existencia –y no sólo de un determinado comportamiento de ésta[559]. En el fondo, lo que sucede es que el existir humano –el Dasein, como dice Heidegger– se asegura de su ser más propio en su totalidad insuperable. La certeza de la muerte es *traducida* al ser de la existencia[560]. Lo que importa, nuevamente, es la relación del existente con la muerte, pero no ésta en cuanto tal.

Por último, el quinto rasgo de la muerte radica en el hecho de que ella es *indeterminada*, y lo es justamente en relación a la certeza recién explicada. En efecto, aunque sabemos que nos vamos a morir, no sabemos, en principio, cuándo. La pregunta que hay que hacerse es, por tanto, cómo se proyecta la comprensión que se adelanta respecto de un poder-ser que es cierto y, además, constantemente posible[561]. ¿Cómo se relaciona la existencia con un "cuándo" que es siempre, en cada instante, posible? Lo que aquí se hace patente es también una constante *amenaza*; amenaza que procede de la existencia misma y no de algo ajeno a ella[562]. Si el ser humano decide no esquivar su propia finitud, no podrá esquivar, atenuar, camuflar, esa amenaza permanente. Es más: la amenaza misma permite que se configure la indeterminación de la muerte.

Por otra parte, ha de tomarse en cuenta que tal amenaza se hace presente en el estado anímico de la angustia. De tal manera que Heidegger puede afirmar que *el estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia*[563]. Pero recuérdese que angustia no es lo mis-

---

559 Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 265.
560 Cf. HÜGLI; HAN, op. cit., p. 144.
561 Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 284-285.
562 Cf. op. cit., p. 285.
563 Cf. loc. cit.

mo que miedo[564]: la angustia no se angustia por algo determinado, por que le suceda a uno esto o aquello, sino por el poder-ser en cuanto tal. No es éste el lugar para abordar tan espinudo asunto; basta, pues, con dejar constancia de que la relación del ser humano con su propia finitud no constituye, en caso alguno, una tarea fácil. No es un asunto que podamos resolver de una vez y para siempre; que podamos dejar atrás y superar. Con todo, la indeterminación del "cuándo" permite que las demás posibilidades concretas permanezcan abiertas como tales, pues el hecho de saber cuál es el momento preciso en que el morir va a acontecer impide que las demás posibilidades operen como tales[565].

El § 53 de *Ser y tiempo*, después de examinar los cinco momentos comentados: propiedad, irrespectividad, insuperabilidad, certeza e indeterminación, presenta una suerte de síntesis del estar vuelto hacia la muerte. Se destaca allí una actitud que bien podemos denominar *decisionista* respecto de la muerte y que queda acuñada con el concepto de *libertad para la muerte*[566]: la anticipación hasta la propia y radical finitud trae consigo un abandono de las ilusiones del uno, de la actitud pública de término medio, a tal punto que el hecho de no dejarse determinar por los otros respecto de la muerte abre a las posibilidades más propias. Se podría afirmar a este propósito que *es menester tomar partido*[567]; asunto que debe ser considerado con cierto cuidado y escepticismo.

En este acápite del trabajo hemos estudiado el análisis que Welte hace de la muerte, y hemos señalado que, en la perspectiva del poder-ser-total, Welte sigue a Heidegger. Así, hemos pre-

---

564 Cf. *Ser y tiempo*, § 40; véase asimismo la conferencia *¿Qué es metafísica?*, en: HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*, op. cit., p. 111; en castellano: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, op. cit., p. 46.

565 Cf. sobre este tema DÖRR, Otto, "Pena de muerte y temporalidad", en: *Espacio y tiempo vividos. Estudios de antropología psiquiátrica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1996, pp. 77-80.

566 Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 285.

567 En relación al tema del decisionismo en Heidegger véase LÖWITH, Karl, "Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt" (1935), en: LÖWITH, Karl, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Sämtliche Schriften 8, J.B. Metzlersche Verlags-buchhandlung, Stuttgart, 1984, pp. 32-71.

sentado de manera casi esquemática la fenomenología heideggeriana del estar vuelto hacia la muerte. Permítasenos insistir en que el análisis de Welte no se centra tanto en el propio morir cuanto en el morir de los demás a que nosotros tenemos acceso. En cambio, Heidegger rechaza la posibilidad de pensar originariamente la muerte a partir de la constatación del morir de los otros. Sin embargo, para uno y otro autor la muerte no constituye un "accidente" de la vida, esto es, algo que advenga externamente. Para ellos en el morir se alcanza recién la totalidad de la existencia; allí se condensa y reúne la vida humana como en un instante privilegiado. Por eso la muerte es un fenómeno existencial fundamental.

§ 13. El amor

La constitución fundamental del existir humano es, como hemos visto, el estar-en-el-mundo, y mundo es el horizonte significativo que permite que el existir del hombre se despliegue como ser-posible. El hombre *es* sus posibilidades, y no sólo las tiene al modo de propiedades[568]. Pues bien, justo en esa medida se dan ciertos comportamientos o situaciones de la existencia en que, de modo eminente, la condición de ser posible se hace patente. Es el caso de la fe, de la culpa y de la muerte, tal como hemos visto en este tercer capítulo. La libertad está, en los mencionados fenómenos existenciales, siempre en juego. A su vez, hemos visto que la fe tiene que ser entendida en sentido trascendental: como aquello que constituye la existencia humana en general. Sin fe trascendental no hay otros comportamientos humanos como, concretamente, amar.

En relación al amor vamos a estudiar una obra de Welte que lleva por título *Dialéctica del amor*[569], lleva, asimismo, un subtítulo explicativo: *Reflexiones hacia una fenomenología del amor y hacia el amor cristiano al prójimo en la época tecnológica*[570]. Se trata, pues, de reflexiones y no de una doctrina acabada y definitiva sobre el

---

[568] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 167.

[569] WELTE, Bernhard, *Dialektik der Liebe*, Josef Knecht, Frankfurt a. M., 2ª edición 1984 (1ª edición 1973).

[570] Op. cit., p. 3.

amor[571]. Estas reflexiones conducen hacia una fenomenología del tema, esto es, a la posibilidad de que el amor se muestre, en la experiencia humana, desde sí mismo, en intuición directa[572]. Pero, además, las reflexiones de Welte saben situarse históricamente: se trata de reflexiones que se desarrollan en una época marcada por el imperio de la técnica, y el objeto de las reflexiones es, correspondientemente, el amor tal y como se lo experimenta en esta época, que es, para Welte –y también, claro está, para Heidegger– una época de *funcionalismo* y de finalidades racionales[573].

¿Por qué habla Welte de "dialéctica" del amor? Él mismo no define este concepto, pero este concepto se entiende en el *ejercicio* de la reflexión sobre el amor. Dos son, a nuestro modo de ver, los referentes: por una parte, se trata ciertamente de la concepción platónica sobre el *eros* –tal como Platón la desarrolla en el *Banquete*[574]. "Dialéctica" viene de diálogo, esto es, de un logos que se despliega precisamente a través de la conversación. En este sentido dice Jorge Eduardo Rivera algo decisivo en un estudio suyo sobre el *Banquete* platónico:

> "El diálogo es un logos en estado naciente, un logos en gestación. *A través* del diálogo se llega a un logos, esto es, a un decir que dice la verdad de las cosas. Lo que Platón hace en sus diálogos es precisamente *poner en obra* este llegar a ser del logos filosófico. No se trata de que uno de los interlocutores –Sócrates– ya esté en posesión de la verdad y que sólo sea cuestión de que logre «convencer» a los otros de esta verdad o de pro-

---

571 En relación a las diferentes doctrinas sobre el amor véase el instructivo libro de Cristóbal HOLZAPFEL, *Lecturas de amor*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998. Asimismo: C.S. LEWIS, *Los cuatro amores*, op. cit.

572 WELTE, op. cit., pp. 15-16.

573 Cf. loc. cit.

574 El siguiente texto del "Banquete" se encuentra, como vimos, en la biblioteca-Welte del *Collegium Borromaeum* en Friburgo: PLATONIS *Convivium; Phaedrus*, ex recognitione C. Fr. Hermanni, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, MCMXXXV [MAG 84 1547 Welte].

> barles que ellos están en el error. No, no se trata de eso. La verdad es el *todo* del diálogo, o sea, el acontecer de-velante, el *paso de la no verdad a la verdad*"[575].

Decíamos que el libro de Welte no consiste en una doctrina acabada y definitiva sobre el amor. Es más bien un diálogo con la experiencia que todos, de uno u otro modo, tenemos de áquel. El libro no nos enseña qué es el amor, sino que hace explícito y articula algo que nosotros vivenciamos antes de toda teoría. Eso es fenomenología. Y, sobre todo, es la actitud platónica del diálogo, de la cual Welte es heredero.

Si, por otra parte, tenemos en cuenta que la experiencia misma del amor es dialógica, como veremos más adelante, entonces el momento dialéctico no se reduce a la *reflexión*. El amor mismo, en tanto que relación de un yo que ama y un tú amado, es él, como tal, dialéctico.

El segundo referente para comprender la noción de dialéctica es la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort. A diferencia de la dialéctica negativa que desarrolla Theodor Wiesensgrund Adorno[576], Welte propone el concepto de la *positividad del amor*[577] y de la *dialéctica positiva* en el sentido de que es el amor cristiano el llamado a transformar el mundo sirviéndose de las estructuras de la civilización tecnológica[578].

El libro *Dialéctica del amor* se compone de dos partes, que, según señala el prólogo, constituyen dos diversos estudios. Nos interesa aquí la primera parte, cuyo título reza "Hacia la fenomenología del amor"[579]. Se trata, también según el prólogo, de "una introducción general a la fenomenología del amor"[580]. La noción de "introducción general" da a entender que estamos

---

[575] RIVERA, Jorge Eduardo, *El Banquete. Una vía hacia Dios*, Ed. Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Lecciones del plan básico de Filosofía, Santiago, 1983, p. 8.
[576] Cf. ADORNO, Theodor, W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966.
[577] Cf. WELTE, Bernhard, op. cit., p. 117, nota 2.
[578] Cf. op. cit., pp. 108-127.
[579] Cf. op. cit., p. 5.
[580] Nótese la cercanía conceptual con el subtítulo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de Husserl: *Introducción general a la fenomenología pura.*

ante reflexiones *fundamentales*: que antes de estudiar tal o cual problemática concreta del amor o de lo que sea, se debe partir con la reflexión de lo que el amor es *en sí mismo y como tal*.

Pues bien, la primera parte del texto que nos ocupa se divide, a su vez, en tres apartados: (I) Dimensiones del amor; (II) Lo bello y lo bueno y el asunto del amor; y (III) Acerca de las dificultades del amor y de lo que se sigue de ellas[581]. Por último, cada uno de estos apartados vuelve a subdividirse en subapartados.

Pasemos, pues, al examen del primer apartado, "Dimensiones del amor". El primer subapartado se titula "Método fenomenológico"[582]: el punto de arranque del análisis consiste en la tesis de que el amor no puede ser definido[583]. "El amor probablemente no tiene realmente conceptos genéricos relevantes"[584]. Lo que el teólogo alemán quiere decir es lo siguiente: la tradición escolástica ha sostenido que toda definición opera de acuerdo al género próximo y la diferencia específica. *Definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Téngase presente el así llamado Árbol de Porfirio. De acuerdo con ello habría que decir del amor que se trata de un acto humano o comportamiento humano (género próximo) que posee estas o aquellas características, vaya por caso, que hace semejante al sujeto con el objeto a que áquel tiende (diferencia específica). De esta concepción tradicional de abordar un tema se está distanciando conscientemente Bernhard Welte. El amor no tiene un género próximo; y si lo tiene no es relevante.

Todo lo que se pueda decir del amor ha de ser sacado *de la intuición directa*[585], y esto quiere decir que lo que manifiesta una cualidad originaria sólo puede ser ganado como él mismo exclusivamente a partir de él mismo y de primera mano. De lo contrario, no se accede a él en caso alguno[586]. Aunque Welte no lo diga así: o bien se tiene la propia experiencia del amor, a partir de la cual surge la reflexión; o no se tiene la experiencia, y en ese caso nada

581 Cf. WELTE, Bernhard, op. cit., p. 5.
582 Cf. loc. cit.
583 Cf. op. cit., pp. 14-15.
584 Op. cit., p. 15.
585 Op. cit., p. 15.
586 Cf. loc. cit.

se puede decir. Pero es posible poner por obra una introducción *general* a este tema porque lo que es el amor es, estrictamente hablando, algo familiar a todo ser humano[587]. A todos los hombres, por diferentes y a veces decepcionantes que sean las experiencias, *el amor les atañe.* Visto así, lo que ha de intentarse desde el punto de vista fenomenológico es poner en un abierto mostrarse desde sí mismo aquello que ya está presente en lo oculto[588]. El amor ya se ha mostrado en la experiencia pre-teórica y vital, de modo que la tarea de la tematización fenomenológica consiste en poner eso en una luz más clara. El movimiento que aquí opera es el de hacer más *explícito* lo que se ha vivenciado *implícitamente.*

El segundo subapartado de la primera parte se titula "Personalidad"[589] y debe entenderse como el punto de arranque (Ansatz) de la reflexión: "Yo creo que se puede afirmar: La forma auténtica del amor es aquella que une a un Yo amante con un Tú amado"[590]. Éste es, entonces, el núcleo del amor: la unión del Yo amante y el Tú amado. Ahora bien, el amor tiene una direccionalidad, pues *se dirige* desde el Yo que ama al Tú que es amado[591]. "El Tú amado es en este acontecimiento lo primario"[592]. Hay que tomar en consideración que, cuando el amor es recíproco, el Tú amado es, a su vez, Yo amante; y éste, Tú amado. Welte no dice esto último, pero más adelante en el texto, a propósito del carácter de don del amor, ello queda patente[593]. Con todo, sea cual sea la perspectiva, en el acontecimiento del amor siempre es el Tú lo principal y decisivo. Por eso es menester preguntar, ¿qué es este Tú? "Es origen concreto que se pertenece a sí mismo"[594]. O lo que es equivalente: es "el comienzo que se pertenece a sí mismo y que puede comenzar desde sí mismo"[595]. Lo que aquí se destaca es la originalidad del otro, el hecho de que se nos presenta algo que no podemos producir, organizar o forzar[596]. Por así decir, el

587 Cf. op. cit., pp. 15-16.
588 Cf. op. cit., p. 16.
589 Cf. op. cit., p. 5.
590 Op. cit., pp. 16-17.
591 Cf. op. cit., p. 17.
592 Loc. cit.
593 Cf. op. cit., pp. 23-26.
594 Op. cit., p. 17.
595 Op. cit., p. 18.
596 Cf. loc. cit.

Tú no se deja reducir a las categorías con que el Yo opera. Siempre nos sorprende en novedad. A esta constitución del Tú, Welte la denomina lo personal[597]. Más adelante habla, en forma sintética, del origen con carácter de Tú[598].

Es harto sugerente la idea de que la personalidad no se define por el carácter sustancial y racional, como en la célebre definición de Boecio: *Persona est rationalis naturae individua substancia*[599]: persona es la sustancia individual de naturaleza racional. No se trata, creo, de negar sustancialidad y racionalidad, sino de que ellas se dan y operan en el marco de la originalidad del Tú. Y esa originalidad no se hace presente en la reflexión teórica sobre el Tú. Se hace presente cuando nos estamos dirigiendo amorosamente a él.

En lo tocante al Yo que ama Welte hace explícito *el interés que este Yo tiene por su amor*[600]. Quien ama es, de modo eminente, él mismo, pues el amor despliega su propio Yo y se afirma a sí mismo. El amante se ama también a sí mismo y ama su amor al otro. En efecto, se puede agregar que un Yo que se despreciara a sí mismo y a sus propios sentimientos, que renegara de ellos y los rechazara, tampoco estaría en condiciones de dirigirse amorosamente a un Tú. Es justamente a esto a lo que alude la noción de interés. "Un amor desinteresado no sería por ello un amor auténtico, pues sería un amor en que el amante no tendría interés alguno en su amor y respecto del cual él, en tanto que él mismo, estaría situado a distancia"[601].

El fenómeno recién descrito no es, por su parte, un obstáculo al hecho de que el Yo amante esté volcado totalmente sobre el Tú amado. El Yo no se pierde a sí mismo por amar, antes bien, se conserva y se *conquista* a sí mismo. De modo que, si afirma: "Todos mis pensamientos se dirigen a ti"[602], ello implica que se alegra de poder decirlo o cantarlo.

---

[597] Cf. loc. cit.
[598] Cf. op. cit., p. 28.
[599] Cf. HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, tomo I, Herder, Barcelona, 1973, p. 321.
[600] Cf. WELTE, op. cit., pp. 19-20.
[601] Op. cit., p. 19.
[602] Op. cit., p. 20.

Para esclarecer mejor este estado de cosas sirvámonos de la terminología fenomenológica de Husserl. El amor es ciertamente una vivencia intencional que, como tal, tiene un objeto intencional específico: la amada, el amado. En tanto que vivencia tiene un contenido real (reell), que en este caso es una determinada impresión afectiva. Esta impresión no tiene, bien visto, un carácter opresivo, terrible, anonadante, sino que es edificante y alegre. Ello a pesar de que la tensión amorosa no es un sentimiento cómodo. Ahora bien, la impresión afectiva edificante es "animada" por el momento propiamente intencional de la vivencia, en la medida que remite ese contenido impresivo a un objeto determinado. El afecto es ahora un afecto *por alguien*. No se trata, entonces, de dos objetos intencionales distintos: El Yo que ama y el Tú amante. Se trata, más bien, de que en una *única y misma* vivencia hay un momento impresivo real de tono edificante y un objeto específico de carácter intencional. Todo esto es parte de una misma estructura, y no debe ser interpretado como una relación causal entre sujeto y objeto.

Pero volvamos a Welte. La síntesis de las dos dimensiones destacadas por el teólogo alemán: el Tú amado como fenómeno originario y el Yo amante interesado en su amor, se alcanza en lo que él denomina "el a veces difícil balance del amor"[603]. Balance entre la entrega y la autoafirmación. Si el amor es recíproco, puede surgir *la lucha* de los amantes. Pero entiéndase bien: no una lucha por destruir y aniquilar al otro, sino por encontrar el adecuado balance de entrega y afirmación. En efecto, un amor que sólo fuera servicial no sería verdadero amor. Tampoco aquel en que uno quisiera imponerse sobre el otro y dominarlo. He aquí, pues, el sentido pleno de la noción "dialéctica del amor" que antes comentamos.

Otro de los rasgos del amor es, según Welte, su *universalidad*. El que ama, sin necesidad de dividir su amor, junto con amar al Tú, lo ama todo[604]. La totalidad de las cosas, de hombre, naturaleza, espacio y tiempo, es afirmada por él. No le puede ser indiferente. "Por eso al amor le es todo bienvenido y nada indi-

[603] Loc. cit.
[604] Cf. op. cit., p. 21.

ferente, todos los hombres y el cielo y la tierra"[605]. Welte habla de co-amar (mit-lieben) en el sentido de que el amor es, a una, absolutamente concreto y absolutamente universal[606]. Así, aquello que se revela en el co-amar se convierte en un horizonte que todo lo abarca. No se trata, claro, de que este horizonte ya esté ahí patente para el existir humano. Antes bien, sucede que éste queda abierto y patentizado justamente al amar y co-amar.

Si, pues, mundo tiene que ver con el horizonte universal que hace posible la comprensión de todo ente particular; y si sabemos con Heidegger que la abertura al mundo para el existir humano acaece de modo privilegiado en los talantes anímicos[607]; entonces el sentimiento del amor juega en este plano un rol decisivo. Hay un momento peculiar de la estructura del mundo –que es bueno, que merece ser afirmado, que es radicalmente común y nos atañe sobremanera– que constituye el objeto intencional específico de la vivencia del amor. Sólo se revela allí[608].

Ahora bien, junto con los caracteres de personalidad y universalidad Welte destaca el carácter de *regalo* del amor[609]: amar no es nunca producto del arbitrio humano o de que a uno se le ocurra "ponerse a amar". Como sucede con las decisiones técnicas en que uno se propone construir una mesa con tales o cuales características. Con el amor sucede, más bien, que sin que se lo comprenda, sin merecerlo, a veces al ser humano se le regala la posibilidad de amar[610]. Es, estrictamente hablando, un don. El texto que estamos interpretando utiliza un verbo harto sugerente: *widerfahren*[611]. Es algo que a uno le pasa, que le toca vivir. Y este don que, además, produce felicidad es experimentado como algo liviano y sin esfuerzo en el sentido de que adviene sorpresiva-

---

605 Loc. cit.

606 Cf. op. cit., p. 22.

607 Cf. *Was ist Metaphysik?*, en: HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*, op. cit., pp. 103-122.

608 Welte habla en este contexto de una dimensión connatural al amor: konnaturale Dimension, cf. op. cit., p. 22. Véase Jorge Eduardo RIVERA "El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomas de Aquino", en: *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 1999, pp. 143-156. Cf. *Konnaturales Erkennen und vorstellendes denkens.* Albert Verlag, Freiburg-München.

609 Cf. WELTE, op. cit. pp. 23-26.

610 Cf. op. cit. p. 23.

611 "Sie [= die Liebe] widerfährt den Menschen" (loc. cit.).

mente sin que se lo tenga que "conquistar" con actividades de tal o cual índole. Desde aquí se puede entender también –cosa que Welte no explicita– por qué es vano el esmero de aquellas personas que se proponen forzar el amor. Si estamos ante un don que se presenta con sorpresa y sin esfuerzo, nada más alejado de ello que el afán por que un Tú determinado lo ame a uno. Ningún afán y ninguna acción humana van a producir ese don.

Desde esta óptica Welte destaca que lo activo de la vida se transforma en pasivo[612]. En el amor, por cierto, hay acción y actividad; hay un dirigirse al Tú amado que comunica la alegría de ese sentimiento. Hay cartas, besos, flores, miradas. Pero todo eso es como fruto de un padecer, de algo que *afecta* a tal punto al Yo amante que no puede sino volcarse sobre el Tú. La pasividad, entonces, no constituye un rasgo negativo, como suele pensarse hoy en día: que ser pasivo no es ser sujeto de su vida; es vivir en una dominación inaceptable, etc. El padecer es, más bien, entendido por Welte como la receptividad en relación a un don inmerecido. Y en tal sentido él destaca que, hablando fenomenológicamente, el amor es una *virtus infusa*. "Este concepto teológico concuerda plenamente con la fenomenalidad del amor"[613]. Es, pues, un hábito, es decir, una disposición por la cual el ser humano se determina con libertad hacia el bien. En primer lugar, hacia el bien del Tú amado, y con él se co-ama y se tiende al bien de todos los hombres y del cielo y de la tierra.

A este aspecto Welte le dedica el segundo capítulo de la primera parte de *Dialéctica del amor* [614]. No estamos aquí ante el examen de nuevos aspectos que aún no habían sido tocados, sino ante el hecho de que el examen fenomenológico opera, por así decir, "en círculos". Repite el análisis: aquello que se muestra sigue siendo lo mismo, pero lo que cambia es el modo como se muestra. La repetición del análisis supone, en efecto, el primero y no se entiende sin él. Con todo, no se trata de una forma de deducción en que el primer análisis sea premisa del segundo.

Decíamos que el amor es una disposición que se determina hacia el bien. Veamos en qué consiste esto. Hemos visto que el

[612] Cf. op. cit., p. 24.
[613] Loc. cit.
[614] Cf. op. cit., pp. 27-48

amante es movido y determinado por el amado. Dice Welte que del amado procede algo que pone al amor en movimiento[615]. Para ser más exactos: no se trata del otro ser humano como tal, sino de algo *en* él, de una cualidad. En efecto, el Tú amado es digno de ser amado, merece ser amado (liebenswert)[616]. Nuevamente nos encontramos, aunque el teólogo alemán no lo diga de modo expreso, con la correlación intencional de acto psíquico y objeto intencional: lo digno de ser amado es descubierto sólo y exclusivamente por el acto de amar, y éste se dirige, no a un Tú indeterminado y neutro, antes bien, al Tú digno de ser amado.

Por su parte, lo digno de ser amado es algo que el texto denomina origen con carácter de Tú (Der duhafte Ursprung).[617] Es, pues, algo originario y originalísimo. No se deriva de otra cosa. No es calculable. Welte lo expresa de manera harto elocuente:

> "Tú eres origen, único e incalculable, sólo tú eres tú. Quizá tus funciones sean reemplazables, pero esto: el hecho de que tú seas tú, no"[618].

Se vuelve a constatar aquí que el fenómeno del amor nos instala allende todo manejo técnico y todo funcionalismo. Ahora bien, esta cualidad originalísima del Tú *se manifiesta desde sí misma*. No es algo que el Yo agregue a su percepción del amado. Es, antes que nada, un poder que es capaz de poner en movimiento: que aparece de manera inmediata, y ello quiere decir sin mediaciones teóricas; y de manera inmediata también me toca y atañe[619]. A este hecho de que lo digno de ser amado se manifiesta y que es constitutivo de él Welte lo denomina *lo bello*[620]. Lo que desde sí mismo merece ser amado no puede no revelarse, no puede quedarse escondido y oculto, pero se aparece no a cualquiera, sino a aquel que se deja tocar por él.

---

[615] Op. cit., p. 27.
[616] Cf. loc. cit.
[617] Cf. op. cit., p. 28.
[618] Loc. cit.
[619] Cf. op. cit., p. 29.
[620] Cf. op. cit., p. 30.

Con todo, uno bien puede preguntarse qué tiene que ver lo dicho arriba con la belleza. Un cuadro nos parece bello sin que lo estemos amando. Lo mismo sucede con las personas. ¿En qué queda entonces la fenomenología? Welte es consciente de este peligro y deja claro que no está entendiendo lo bello en un sentido estético abstracto[621]. Se trata, más bien, del hecho de que el Tú digno de ser amado se manifiesta desde sí mismo como origen irreemplazable en *su condición corpórea*[622], y a esta dimensión la denomina lo personal. Así, lo que aquí está siendo descrito es *lo bello de carácter personal*[623]. El Tú de carácter personal que se hace manifiesto no equivale, en caso alguno, al cuerpo bello, pues éste constituye una pura exterioridad que excita, pero que no tiene substancia ni sujeto[624]. No se trata, claro está, de desvalorar esta dimensión en el contexto del amor: ese cuerpo bello que se nos aparece, si bien no atañe al amor en sentido recto, puede constituir su inicio. Sea como fuere, la belleza personal en su condición corpórea es algo más o algo distinto de las bellas formas que atraen.

Es, vaya por caso, la belleza que tiene la mirada de la amada[625]. Allí el Tú se manifiesta, podemos decir, en la materialidad de los ojos, pero evidentemente esa mirada transparenta algo que está más allá de la pura materialidad. Lo mismo sucede con el rostro de un niño[626]. En su rostro brilla su originalidad irreemplazable. El cuerpo es aquí un medio de la aparición corporal. Por otra parte, es posible pensar incluso en el caso de la figura del prójimo: aunque no sea estéticamente bella, para un corazón que ama ese rostro es perfectamente bello.

En resumidas cuentas, la relación amorosa que une a un Yo amante con un Tú amado no puede ser pensada sin esta dimensión corpórea que es la belleza personal.

Ahora bien, el amor mismo que nos instala ante lo bello, nos coloca también ante *lo bueno*[627]. Esta relación que establece

[621] Cf. loc. cit.
[622] Loc. cit.
[623] Cf. op. cit., p. 31.
[624] Cf. loc. cit.
[625] Cf. op. cit., p. 30.
[626] Cf. loc. cit.
[627] Cf. op. cit., pp. 31-33.

Welte no tiene nada de evidente. En efecto, como hace ver C.S. Lewis en *Los cuatro amores*, el amor humano en su apogeo exige de nosotros un compromiso total; intenta pasar por sobre toda exigencia y nos insinúa que actuar sinceramente "por amor" legitima cualquier cosa que se haga. Es más: pretende hacerla meritoria[628]. Desde la perspectiva que critica Lewis, lo moralmente conveniente –como la fidelidad matrimonial– pasa a un segundo plano y aun puede transformarse en un estorbo. Desde este punto de vista, ¿no es, pues, anacrónico pretender que el amor nos instale ante lo moralmente bueno? ¿No se tratará acaso de una actitud "moralizante" en el sentido despectivo que tiene el término?

Veamos, entonces, de qué manera lo bueno se presenta en una fenomenología del amor. Decíamos a propósito de lo que merece ser amado que no se trata, en estricto sentido, del otro como tal, sino de algo en él, y esta cualidad no es otra cosa que lo bello de carácter personal. Pues bien, es precisamente en relación al hecho de que el amor constituye una cualidad que debe hablarse también del aspecto moral. Es una cualidad positiva que se presenta en el rostro hermoso del Tú, en su fidelidad, sinceridad y transparencia[629]. La argumentación de Welte apunta a que estos caracteres no pueden no estar presentes en la hermosura de lo bello personal. Un Tú que no fuera sincero, que fuera turbio e infiel, no sería evidentemente un auténtico Tú unido amorosamente con un Yo. Así, Welte puede proponer el siguiente aserto: "lo bello de carácter personal, sólo en tanto que es lo bueno, es lo realmente bello"[630]. Si no fuera así, estaríamos ante una relación que no es del todo seria, es decir que de algún modo sería indiferente.

Es más, nos dice el teólogo alemán, puede ser indiferente aun cuando la dimensión personal sea tocada de algún modo. Desde este punto de vista y a propósito de lo dicho arriba respecto de que el amor, a veces, se arroga el derecho a pasar por sobre toda exigencia, hay que dejar en claro que Welte apela a *vivir la relación amorosa en consonancia con las exigencias de la moral.* Y lo

[628] Cf. LEWIS, C. S., *Los cuatro amores*, op. cit., pp. 13-14.
[629] Cf. WELTE, op. cit., p. 32.
[630] Op. cit., p. 33.

hace a partir de lo que muestran los mismos fenómenos. No se trata, como él mismo señala[631], de algo que se agregue por azar, de algo extrínseco al amor, sino de una dimensión necesaria. Connatural, podría decirse también.

Por otra parte, es indudable que la dimensión de lo bueno tiene, en el ser humano, un carácter temporal. El autor alemán vuelve a usar el verbo "qualifizieren", que indica un cómo (Wie)[632]. Y es que la partícula latina *qualis* significa precisamente: cómo, qué constitución tiene algo. El diccionario nos da el siguiente ejemplo: *rei natura qualis sit, quaerimus*[633]: preguntamos cuál es la naturaleza del asunto. El cómo de algo tiene, entonces, que ver con su qué, con su constitución esencial.

En lo tocante al ser humano es claro que el bien que cualifica tiene que ser pensado desde la dimensión temporal del hombre. Una casa bien construida, nos dice Welte, es algo relativamente estable, pero el ser humano está en un continuo hacerse y proyectarse. Está en un continuo llegar a ser[634]. Así vistas las cosas, en la existencia humana se dan dos instancias complementarias: lo ya sido (das Gewordene) y el llegar a ser o proyecto (werdendes Wesen, Entwurf)[635]. Respecto de lo ya sido, del pasado, el texto destaca que en el aparecerse o manifestarse de la persona se constituye un trazo permanente de su mirada, de sus palabras, de sus hechos. Podemos decir, entonces, que lo ya sido no es algo que queda atrás, en el pasado, como lo que "ya no es". En efecto, las decisiones que uno ha tomado, las virtudes que ha cultivado, en general, la vida que ha hecho, todo eso decanta, por así decir, en el presente. Se ha convertido en hábito, esto es, en algo que uno tiene (habeo). Y el amor, nos dice Welte, se siente atraído por eso[636]. No nos atrae sólo el instante presente en su fugacidad; nos atrae también el "antes" que reconocemos en el otro, pues el que se encuentra frente a nosotros no es alguien

---

631 Cf. op. cit., p. 32.

632 Cf. op. cit., p. 33.

633 Cf. Langenscheidts, *Grosses Schulwörterbuch Lateinisch-Deutsch*, bearbeitet v. Erich Pertsch auf der Grundlage des Menge-Güthling, Berlin; München; Wien; Zürich; New York, 2001, p. 987.

634 Cf. loc. cit.

635 Cf. WELTE, op. cit., p. 34.

636 Cf. loc. cit.

caído del cielo, sino una personalidad que se ha ido construyendo en el tiempo.

Pero eso no es todo. El ser humano es también posibilidad y proyecto. La persona se está, de manera más o menos explícita, proyectando siempre a sí misma en determinadas posibilidades. El texto que comentamos no dice que el ser humano proyecte sus posibilidades; dice que se proyecta *en* tales o cuales posibilidades[637]. Esto significa que se lanza hacia determinadas posibilidades, siempre concretas y, por tanto, finitas. Las posibilidades de algún modo están ahí con el ser de la existencia humana. La persona no tiene, pues, que inventárselas. Lo que hace el ser humano en su concreto vivir es asumir una posibilidad como algo propio y desechar otras. Pero aquí hay que tener presente algo que no está planteado de manera expresa en el texto de Welte y que, sin embargo, le da su sentido pleno a la noción de posibilidad. Se trata de lo siguiente: cuando en la vida cotidiana, "natural", hablamos de posibilidades, mezclamos en su significado dos aspectos distintos aunque complementarios. Decimos, por dar un caso, que tal persona no tuvo la posibilidad de estudiar, de comprarse una casa, de casarse, de tener hijos, etc. Aquí estamos pensando en determinados "contenidos" de la vida. Éstos pueden darse o no dependiendo de las circunstancias, del propio temperamento, de la situación social y, en términos generales, de condiciones que no dependen totalmente del ámbito de la libertad propio del ser humano.

Sin embargo, el lenguaje usual también reconoce un sentido más sutil. A veces, le decimos a alguien: "No pierdas la oportunidad de hacer el bien" o "Nadie te puede quitar la posibilidad de ser honrado". En estos casos no estamos pensando en "contenidos" de la vida, sino en un determinado "modo" de vivir las cosas de la vida. Estamos pensando en el "modo" como alguien proyecta su ser, independientemente de los contenidos que le toque vivir. Se puede ser honrado en la pobreza o en la riqueza, en la soledad, con o sin estudios o familia. Aquí la noción de posibilidad está en estrecha relación con el bien. Es más, se puede incluso sostener que este segundo tipo de posibilidad

[637] Cf. loc. cit.

–posibilidad en tanto que "modo" de vivir la vida– constituye el horizonte del primero. Nada se escoge o desecha en la vida si no es porque le parece a uno bueno o no para el despliegue de la misma.

Decíamos que el ser humano se proyecta en tales o cuales posibilidades. Welte señala que, al hacer esto el ser humano, espera con ello llegar a ser más sí mismo y más bueno en sentido esencial[638]. En efecto, la persona "es atraída por el bien como su posibilidad más propia, que es por su parte lo que importa"[639]. El concepto de posibilidad no indica en este contexto algo que sea "mera posibilidad" y, por ende, irreal y ficticio. Tampoco es lo opuesto a necesidad en cuanto que lo posible es aquello que tanto puede ser como no ser. Posibilidad es, como afirma Heidegger, poder-ser[640]; constituye el último para-qué de la existencia en el sentido del por-mor-de. Y esto no es otra cosa que el bien mismo.

Respecto de los dos momentos señalados, lo ya sido y el proyecto, hay que tener en cuenta la visión que Heidegger tiene al respecto. En *Ser y tiempo* habla el autor de los dos modos co-originarios en que el Dasein es su ahí, a saber, *disposición afectiva* (Befindlichkeit) y *comprensión* (Verstehen)[641]. También habla de estos dos como de los existenciales fundamentales[642]. Ahora bien, la disposición afectiva, en que uno siempre ya se encuentra, es entendida por Heidegger como la patencia del Dasein en su estar entregado al ahí. Su carácter propio es, así, el estado de arrojado (Geworfenheit)[643]. El ser humano ya se encuentra, fácticamente y sin que haya tomado parte en esa decisión, arrojado a la tarea de tener que ser. Se trata, podemos decir, de un pasado esencial, no en el sentido de lo que ya no es, sino de todo aquello en el existir del ser humano que no ha dependido de él: su cuerpo, condición social, época histórica, padres y hermanos. Esta dimensión, a su vez, se torna particularmente

[638] Cf. loc. cit.
[639] Loc. cit.
[640] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 167.
[641] Cf. op. cit., p. 157.
[642] Cf. op. cit., p. 183.
[643] Cf. op. cit., p. 159.

evidente en los estados de ánimo y afectos. Pues éstos, de modo eminente, constituyen algo que a uno "le pasa". Nadie decide estar alegre o triste, ser melancólico o jovial.

Por otra parte, la comprensión tiene que ser entendida como aquel modo de ser del existir humano que es el poder-ser (Seinkönnen)[644]. El ser humano no es algo que ya esté ahí y que, a veces, le ocurra que tenga posibilidades, que pueda ser esto o aquello. Antes bien, el ser humano *es* sus propias posibilidades. El poder-ser es un modo fundamental del ser del Dasein. Ahora bien, este modo que es el comprender tiene la estructura del proyecto (Entwurf)[645]. En efecto, con aquello que le ha sido dado el ser humano *hace su vida*, se hace cargo de su propio ser. Con las decisiones que va tomando configura su propio estar-en-el-mundo. Es éste, estrictamente hablando, el ámbito de la libertad. En suma, el ser humano, siempre ya arrojado y siempre proyecto, puede ser definido como *proyecto arrojado* (geworfener Entwurf)[646]: es un poder-ser que cuenta con el hecho de que está arrojado a condiciones que él mismo no ha elegido.

Desde esta óptica se puede sostener que el pensamiento de Welte respecto del amor constituye una *desformalización* del análisis de la existencia que hace Heidegger en *Ser y tiempo*: lo aplica a un terreno concreto, y ello, junto con iluminar el fenómeno de que se habla, permite verificar que el análisis formal no es un puro esquema vacío. En Heidegger predomina, creemos, un pensamiento sistemático; en Welte, un pensamiento concreto que *aplica* estructuras sistemáticas.

Pasemos ahora al estudio de otro rasgo esencial del amor según Welte: su actividad y pasividad. La tesis que aquí entra en juego es que *actio* y *passio* se co-pertenecen, no pueden ser pensadas la una sin la otra. En este sentido la mostración fenomenológica se lleva a cabo en tres pasos: (1) El amor es primero movido, suscitado, por lo bueno y lo bello; (2) el amor responde dando ser, favoreciendo el despliegue del ser del amado; y (3) el esplendor de lo bello y lo bueno en el amado, desplegado en su

[644] Cf. op. cit., p. 167.
[645] Cf. op. cit., p. 169.
[646] Cf. op. cit., p. 220.

ser, vuelve sobre el movimiento del amor mismo. Pues bien, cada uno de estos pasos tiene que ser explicado en detalle.

El movimiento del amor es suscitado por el Tú amado. El amor es determinado por el que se presenta como digno de ser amado, como lo bello y bueno[647]. El amor es, entonces, pasivo: es movido por el otro, pero no al modo como una hoja es movida por el viento. En efecto, el amor mismo *se deja mover*[648]; hay en él una disposición previa, una apertura originaria. Podemos agregar nosotros que se trata aquí de la vocación del amor, que es universal, y no es exclusiva de determinada edad o condición social. Pero en tanto que vocación puede ser libremente aceptada o rechazada, de tal manera que alguien pueda cerrarse a tal grado a esa posibilidad que no se deja, nunca, mover. Insistimos en ello, la pasividad implica una disposición previa.

El amor responde dando ser. A este aspecto es al que Welte le da la mayor importancia; es el que más desarrolla en el texto[649]. El amor le comunica al Tú una nueva dimensión de ser: precisamente ser amado. Y es que, antes de que el Tú fuera amado, de algún modo vivía en una *carencia de ser*[650]; vive en soledad y sin reconocimiento. Se trata a este respecto de negatividades que no son sólo externas, que casi por azar se añadan al ser del Tú. Para decirlo de un modo más brutal: no es sólo el hecho de que, cuando el Tú llegue a casa cargado de bolsas y paquetes, nadie le abra la puerta; no se trata sólo de ver una película y no poder comentarla con nadie. Eso, por cierto, sucede. Con todo, hay algo más: las negatividades del Tú que aún no es amado atañen a la *cualidad del ser*. Lo bello no es visto como tal y lo bueno que no es reconocido como tal carecen, por lo mismo, de la plenitud del ser[651]. "Una profunda cuestionabilidad y con ello una profunda carencia atraviesa medio a medio por la existencia concreta del no-amado, del no percibido, del que no es reconocido"[652]. Pues bien, el amor suprime esta carencia. Y como tal carencia es una carencia de

647 Cf. WELTE, op. cit., p. 37.
648 Loc. cit.
649 Cf. op. cit., pp. 37-41.
650 Cf. op. cit., p. 37.
651 Cf. op. cit., p. 38.
652 Loc. cit.

plenitud del ser, lo que el amor comunica es precisamente ser. Le dona esto: ser en un sentido pleno, o sea, confirmado, amado. Más concreto aún, ser sí mismo y bello y bueno[653]. Lo activo del amor es, así, su capacidad de don y regalo.

En este contexto Welte se coloca ante una situación bien concreta, a saber: que lo bello y bueno del Tú estén ocultos como posibilidades por el oscurecimiento y la confusión del mal[654]. En ese caso el descubrir activo que sólo le es posible al amor consiste en poder atravesar el ocultamiento; en poder descubrir al Tú en medio de la maraña de la vida confusa y llena de miedo. Pues descubrir al Tú quiere decir aquí develar sus posibilidades y esperanzas. Se trata como hemos visto arriba, de posibilidades en el sentido del "modo" como se proyecta el propio ser. Así vistas las cosas, Welte no duda en usar la noción de creación para referirse a tal dimensión: el amor es creativo (Schöpferisches)[655]. Instala, por así decir, en el ser. En el auténtico ser personal cualificado por lo bello y lo bueno.

Claro que debe tenerse en cuenta que la donación del amor es, bien vista, una restitución. El amor no comunica un ser que esté en el amante; no hay aquí nada semejante a un traspaso. Lo que sucede es que al Tú digno de ser amado, cuando es amado de hecho y seriamente, se le presentan *sus propias posibilidades* de un modo nuevo: salen de su escondrijo, respiran con libertad, no se dejan ya ahogar ni amedrentar por la maraña de las confusiones[656]. Por eso el amor puede esperar contra toda esperanza y le puede dar al amado una conciencia de sí mismo que no tenía.

Pese a que el teólogo alemán no utiliza la noción de *emancipación* y *liberación*, no podemos dejar de asociar ambos términos con sus reflexiones. Téngase, además, presente que el libro fue publicado a comienzos de 1973, época en que el debate sobre la emancipación del ser humano se desarrollaba con singular pasión. Para algunos el hombre se libera mediante el trabajo colectivo que deja atrás toda propiedad privada de los medios

---

653 Cf. loc. cit.
654 Cf. op. cit., pp. 38-39.
655 Cf. op. cit., p. 39.
656 Cf. loc. cit.

de producción; para otros hay que liberarse de tabúes sexuales, de la represión del cuerpo y sus deseos. Las mujeres se quieren emancipar de una cultura machista; los pobres del Tercer mundo, de las estructuras opresoras de los países industrializados; muchos seres humanos de ese tiempo quieren vivir sin el miedo a la constante amenaza nuclear, que es producto de la Guerra fría. En fin, la lista parece interminable.

Pues bien, frente a este marco social y cultural Welte propone sus puntos de vista: *lo que auténticamente libera es el amor* –aunque suene cursi decirlo así–. "Sólo el amor puede esto: crear un hombre nuevo a partir de sus posibilidades olvidadas y reprimidas"[657]. Sin el activo descubrimiento de posibilidades en el Tú amado toda emancipación conducirá, según Welte, a la misma esclavitud que pretende suprimir. Interesante es que el autor no centra su fenomenología en una negación de algo. No constituye una mera crítica, en el sentido que tiene habitualmente esta palabra. Antes bien, propone y apuesta. Pone en palabras y hace explícito algo que todo ser humano, de algún modo, conoce y sabe. Articula una experiencia.

Volvamos a la actividad del amor. Dice Welte que, desde este punto de vista, el amor es *poético*[658]. No quiere ello decir que sea parte de ese género literario que es la lírica; más bien se trata aquí del significado originario de la palabra poesía en griego: *poiêsis* es la actividad de la producción en que se trae algo al ser desde el no ser. Recuérdese la frase del *Banquete* de Platón que Heidegger cita en su texto *La pregunta por la técnica*: *he gàr toi ek toû mè óntos eis tò òn iónti hotôoûn aitía pâsá esti poiêsis* (205 b)[659]. Welte señala que el amor produce algo, libre y creadoramente, como algo bueno y bello[660]. Consigue, pues, que del no-ser se pase al ser, pero no con

---

657 Op. cit., p. 41.

658 Cf. loc. cit.

659 HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach der Technik*, en: *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günther Neske, 9. edición 1996, Stuttgart, p. 11. La traducción de Heidegger es: "Jede Veranlassung für das, was immer aus dem Nicht-Anwesenden über- und vorgeht in das Anwesen, ist *poiêsis*, ist Hervor-bringen". Véase asimismo la traducción al español de Francisco SOLER, en: HEIDEGGER, Martin, *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, p. 119: "Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no-*presente* a la *presencia*, es *poiêsis*, es pro-ducir".

660 Cf. WELTE, loc. cit.

la forzosidad con que, por ejemplo, el fuego produce carbón y cenizas, sino creadoramente. El amor aquí creemos, sí se parece a la poesía, que en medio de la forzosidad que le impone el lenguaje y sus cadencias es capaz de crear un mundo nuevo. Por otra parte, habíamos dicho que Welte está discutiendo con el mundo técnico contemporáneo. Visto desde ahí, es evidente que el producir del amor es eminentemente más radical que cualesquiera producciones estandarizadas de la actual civilización, sean ellas materiales o "espirituales". Si hoy en día todo se mide por sus productos, el amor es lo más productivo que hay.

El esplendor del amado retorna sobre el movimiento del amor mismo. Hemos arribado al tercer punto arriba señalado. En efecto, por medio de este dar espacio a las posibilidades olvidadas del Tú amado, de tal manera que éste llega a ser bello y bueno, sucede que este mismo movimiento donador, creativo y poético, se vuelve, él mismo, bueno y bello[661]. Este amor que es movido por lo digno de ser amado que hay en el Tú se deja, por así decir, impregnar por aquello que descubre activamente. "Inconscientemente y sin intención el amante se convierte en bello en la medida que encuentra bella a la amada; en la medida que encuentra bello al tímido corazón de aquella a quien quizá nadie quiere y que no es considerada bella ni buena[662]. A propósito de la adecuada interpretación de este pasaje no vaya a pensarse que *el* amante es necesariamente masculino y *la* amada femenina. Podría ser a la inversa y traducirse del modo correspondiente: *la* amante y *el* amado. Es más, cuando Welte habla del Tú amado como origen concreto pone como ejemplo a un niño, que es digno de ser amado[663].

No estamos, pues, en el exclusivo ámbito del amor erótico en su sentido más estricto. Así, puede pensarse también en el amor de un padre por su hijo, del amor entre hermanos, del amor materno. Por tanto, del amante y el amado; o la amante y la amada. *El texto en cuestión no da pie para asociar masculinidad con actividad y feminidad con receptividad.* Pero eso no siempre queda claro en la traducción. Podemos, además, decir que el amor se

---

661 Cf. loc. cit.

662 Op. cit., pp. 41-42.

663 Cf. op. cit., p. 17.

hace connatural con aquello que descubre. Es más, como nunca el amor es unidireccional, siempre de un modo o de otro hay reciprocidad; el ser tocado y determinado se da en el Yo y en el Tú; lo mismo sucede con la actividad y el resplandor. Habría, pues, que completar discursivamente esta dialéctica. Sea como fuere, lo que importa es que los momentos de acción y pasión no pueden ser separados, pues se co-pertenecen.

En relación a la dialéctica del amor hay un último punto que Welte aborda: es el hecho de que el amor siempre, constitutivamente, está en peligro[664]. El punto de arranque de este último giro concéntrico consiste en aquello que el teólogo alemán entiende por dialéctica del amor: el difícil balance entre la afirmación de sí y la entrega[665]. Y es que, en verdad, sucede que al amor le es inherente un poner al descubierto, poner al desnudo, un sacar a la luz del día esperanzas y temores bien custodiados[666]. El que ama pone su corazón al descubierto. Le delata a la persona amada lo que más caro le resulta. Y el que es amado experimenta que ha sido puesto al descubierto en lo más íntimo de sus esperanzas, precisamente en ese punto que él es capaz de disimular ante todos los demás.

Desde esta perspectiva es evidente que el amor pone al desnudo el hecho de que nuestra vida está siempre amenazada y corre peligro[667]. Pero no sólo eso, pues el amor pone esta constitutiva peligrosidad en una situación aún más peligrosa. Lleva la condición de amenaza a un extremo. Por eso que también es humano, dice Welte, tener algo *contra* el amor[668]. Por eso es comprensible que entre los seres humanos se dé la actitud de no querer amar (Nicht-lieben-Wollen)[669]: se trata de una actitud que consiste en no querer exponerse, en no querer poner en peligro la propia existencia. No otra cosa es, en efecto, la angustia que se cierra en sí misma.

664 Cf. op. cit., pp. 43-48.
665 Op. cit., p. 43.
666 Op. cit., p. 44.
667 Cf. op. cit., p. 45.
668 Cf. loc. cit.
669 Cf. loc. cit.

Correlativamente se da también algo así como un no querer ser amado (Nicht-geliebt-sein-Wollen)[670], pues en el amor se da la amenaza de no poder seguir siendo sí mismo, es decir, no poder sostenerse en el propio ser. Asimismo, debe tenerse en cuenta que, en tanto que el amor se entrega, puede suceder con sutileza que se quiera dominar al otro; que se quiera imponer al Tú los propios planes y visiones. En el otro extremo está la posibilidad de dejar al otro hacer lo que él quiera, sin involucrarse en sus decisiones. Pero aquí puede suceder que el amor se vuelva indiferente; que, en el fondo, el otro deje de importarle. Así, nuevamente es preciso hallar ese balance que equilibre las dimensiones mencionadas: un dar que no se trasforme en dominio y un dejar ser que no se convierta en indiferencia.

Con estas reflexiones concluimos con la interpretación de lo que Welte denomina "Introducción general a la fenomenología del amor"[671]. No vamos a examinar la segunda parte de *Dialéctica del amor*, que se ocupa específicamente del amor cristiano en la época técnica. Con todo, la introducción general también ha puesto las bases para entender ese fenómeno eminentemente religioso que es el amor al prójimo.

§ 14. Consideraciones finales

En el trabajo que aquí llega a su fin hemos partido con el examen de la noción de fenomenología: para Husserl se trata de un análisis descriptivo de vivencias intencionales; ello exige que se hagan las correspondientes distinciones de acuerdo a las diversas modalidades específicas de tales vivencias. El punto de arranque no ha de ser, pues, reductor o unilateral.

En Heidegger, a su vez, fenomenología es un hacer ver desde sí mismo lo que se muestra, pero de tal manera que ello se muestre *tal como* es. Hemos indicado que una definición como ésta permite acceder a fenómenos originarios encubiertos por una tradición que los presenta a como algo bien conocido ya;

[670] Cf. loc. cit.
[671] Cf. WELTE, op. cit., p. 8.

recuérdese la noción de trascendental entendida como importante, decisivo.

Bernhard Welte estima que su trabajo filosófico es de carácter fenomenológico: sostiene que hay casos en que aquello que se muestra *se sustrae* de la mostración y se oculta; así. Es lo que, visto históricamente, podría estar sucediendo con aquello que la religión llama Dios –tema que a Welte le interesa en cuanto teólogo. Asimismo, hemos constatado en Welte un cambio radicalizante de perspectivas. No se trata aquí de un mero cambio del punto de vista del análisis; es la experiencia misma la que cambia. En este sentido se puede sostener que el mundo se constituye precisamente por la *pluralidad de perspectivas*.

A continuación pasamos revista a la estructura que es el mundo y vimos que éste ha de ser entendido como un horizonte último para toda posible mostración del ente, y que, por tanto, la referencia intencional a él tiene que ser una referencia no-objetivante que apunte al trasfondo indeterminado en cuanto tal. No hay, además, mundo sin referencia a la existencia humana; y esta última, a su turno, tiene que ser entendida como estar-en-el-mundo.

El horizonte del mundo hace posible que comparezcan los entes intramundanos, y que comparezcan en su ser. Ahora bien, el ser de estos entes se caracteriza, cuando se trata de entes no personales, por su referencia a otros entes; de alguna manera los entes intramundanos están "puestos a disposición" de la existencia humana y sus posibilidades. Es lo que atestiguan documentos a-teoréticos como los citados del Antiguo Testamento.

Pero mundo es también mundo en común; además de los entes no personales comparece en el horizonte último el prójimo, los otros seres humanos que, en cada caso, no soy yo. Así como no hay sujeto sin mundo, tampoco hay un Yo aislado sin los otros. El ser del hombre está, pues, marcado por la co-existencia (Mitsein) y desde este ángulo el horizonte que es el mundo es el de un mundo compartido o mundo en común (Mitwelt). Welte destaca aquí la dimensión dialogal y personal de la relación con los otros: soy yo el que se dirige a ti; eres tú quien me interpela. Así se produce el encuentro propiamente humano.

Por su parte, hemos visto a propósito de la significatividad que ésta no es, en caso alguno, adecuadamente concebida cuando se la determina como un añadido a la "materialidad" de los entes: no es que haya, primero, meras cosas, y que, subsecuentemente, estas cosas se vean dotadas de significación o valor. La significación, desde un punto de vista fenomenológico, tiene que ver, hemos afirmado, con la cadena de las remisiones entendida desde su final, desde el último para-qué de la existencia. Es, por tanto, la condición de posibilidad para que un ente intramundano –sea de carácter personal, sea un útil– se presente al ser humano. Welte, a su vez, pone de relieve lo que él denomina el principio de la significatividad: una medida originaria de todo ser y comprender, desde la cual se evalúan y consideran las acciones particulares de la vida humana. Esa medida originaria no es otra cosa que el bien mismo e implica una jerarquía del ente en total.

Es sugerente que Welte dé a entender que el sentido más radical de la significatividad así entendida es un *sentido de salvación*. La salvación es, para el teólogo alemán, el sentido del ser. Para hacerse cargo de este tema se ha realizado una primera aproximación a la noción de lo sagrado. En efecto, el mundo como tal en sus rasgos de horizontalidad, ser-compartido y significatividad está constituido por una particularísima apertura a Dios. El mundo mismo, hemos insistido una y otra vez, no es una cosa, sino el horizonte de presencialidad; es, según Welte, el fundamento posibilitante de la presencia del ente en total. Como tal fundamento tiene que haber algo así como una raíz del mundo, esto es, una estructura que esté a la base de todas las configuraciones históricas posibles del mundo. Y esta raíz no es, claro, otra cosa que la medida originaria ya mencionada. Ésta no puede comparecer al modo de los entes, y así hay que decir que se sustrae de toda mostración objetual. Es, entonces, *misterio inefable*, o sea, misterio que no puede ser puesto en palabras ni tampoco en categorías humanas. Así pues, lo sagrado es, para Welte, la raíz siempre presente, aunque de modo oculto, del mundo y la mundanidad en general.

Hemos destacado, además, que las cosas del mundo hacen saber de sí que ellas no son Dios y que Dios las ha creado. El

carácter de creatura de los entes del mundo –la apertura de éstos a Dios– se hace patente desde las cosas mismas. He ahí el significado de ellas.

Estas consideraciones nos han llevado al estudio de cuatro fenómenos existenciales fundamentales según Welte: la fe, la culpa, la muerte y el amor. La fe es considerada por el teólogo alemán como una creencia y apuesta primordial, que anticipa un futuro que, en caso alguno, se puede dominar o controlar; se trata, vimos, de una suerte de "brújula" que orienta respecto del futuro. Ahora bien, tal creencia primordial es *implícitamente* fe en Dios, pues ella se dirige a un misterio que se encuentra más allá de todas las condiciones del mundo sensible y del ente en total. Se dirige, pues, a un "alguien" –y no a una entidad anónima–, de tal modo que quedamos instalados ante una libertad que sale al encuentro de nuestra libertad finita. Por otra parte, esta fe que constituye la existencia es el antecedente necesario de toda fe *explícita* en Dios. Esta última ha de ser concebida como un paso o giro en que el ser humano se entrega a ese misterio.

La culpa y la muerte son, vimos, dos fenómenos existenciales *negativos*. Pese a esa negatividad –o justamente por ella– en ambos casos se hace presente, a su manera, el misterio inefable.

En el caso de la culpa se trata de que, cuando nos reconocemos culpables, comparece para nosotros la medida originaria; en concreto, comparece como aquel deber-ser de que nos hemos separado con radicalidad. Además, no podemos evadirnos de esta situación esencial. Por la vía del arrepentimiento y de un posible perdón se hace manifiesto un poder absoluto que podría poner por obra el perdón efectivo; el ser humano se transforma, así, en una suerte de ruego, clamor, súplica. Pero ello no implica exigencias ni derechos que hacer valer. Se mostró, a modo de complemento, cuál es la concepción heideggeriana de la culpa: ser fundamento de una nihilidad; en particular hemos hecho una somera presentación del "no" que es propio de la condición de arrojado, del proyecto y de la caída de la existencia.

En el caso de la muerte se ha destacado que el examen de Welte se concentra en la muerte de los otros, pues los resultados a que accede sólo pueden ser extraídos de esa forma en que apa-rece el morir: ella "se traga" todas las posibilidades, no deja

resto alguno, reúne toda realidad y posibilidad inmanentes de la existencia. Pero, a la vez, lleva paradójicamente a la existencia a su culminación. Como el final de una sinfonía. La muerte es, sin duda, un instante particular –el último–, pero también hace posible que la vida humana sea un *todo*. Allí se constata la cercanía de lo sagrado: el difunto se ve transfigurado por la majestuosidad que impera en él. Por eso, de los muertos no se dicen sino cosas buenas.

Heidegger no estudia en sentido estricto la muerte como tal; más bien, la relación del ser humano con su propia muerte. Es lo que entiende por *estar vuelto hacia la muerte*. Desde esta perspectiva el filósofo alemán propone cinco determinaciones de la muerte: que es la posibilidad más propia; irrespectiva; insuperable; cierta, –aunque esa certeza no sea algo empírico-positivo–; y, por último, que es indeterminada, en cuanto que no sabemos cuándo va a acontecer.

Terminamos el estudio de los fenómenos existenciales fundamentales con el amor. Para Welte es claro que el amor no puede ser definido, por cuanto no tiene un género próximo relevante. Asimismo él destaca la dialéctica que se lleva a cabo entre un Yo amante y un Tú amado: en este movimiento el más importante es el Tú amado, pero también hay que decir que el Yo amante está interesado en su amor; a él le atañe su amor por el otro y no le resulta algo de poca monta, indiferente. La síntesis de estas dos dimensiones, que se expresan en los conceptos de entrega y autoafirmación, se alcanza en el a veces difícil *balance* del amor.

Por otra parte, el amor está vinculado al bien, pues el amado, esto es, el *inténtum* de la vivencia psíquica que es amar, se presenta como digno de ser amado; por decirlo de alguna forma, como portador de esa cualidad. A su vez, aquello digno de ser amado se manifiesta a sí mismo en su *condición corpórea*, y esta condición tiene un carácter personal; es lo que Welte denomina lo bello. Así, el amor no puede desplegarse con independencia de las exigencias de la moral. Tampoco desvinculado de la transparencia corpórea como la mirada.

También destacamos el hecho de que el amor es experimentado como un don, y que, por tanto, no puede ser

"producido" de manera técnica. En tal sentido es, con eminencia sin igual, poético y liberador. Hicimos, por último, referencia a que estas consideraciones fenomenológicas han de ser entendidas como una introducción general al tema y, en ese contexto, al fenómeno del amor cristiano.

El lector habrá recorrido, con mayor o menor interés, los distintos capítulos y apartados. Seguro que también ha hecho una síntesis al modo de la que acabamos de presentar aquí. Pero si, ha leído con una sana cuota de escepticismo; se hace también muy probable que le haya surgido el siguiente interrogante: "Y al final, ¿a qué tanto cuento?". Se preguntará por el sentido de este escrito. Y es una inquietud de la que vale la pena hacerse cargo.

Hay, claro está, respuestas explícitas en la propia obra. En la *Introducción* se ha propuesto un efectivo diálogo intelectual entre Heidegger y Welte; asimismo se ha querido establecer el punto de arranque de ese diálogo en el fenómeno del mundo. Sin embargo, el lector en que estoy pensando puede objetar: "Sí, diálogo entre esos autores. Pero, ¿para qué?". Si se pone agudo, puede que incluso agregue con un dejo de ironía: "Y esos autores, europeos, germanos, que escriben en otra lengua, que tienen otros cuestionamientos, ¿qué nos atañen a nosotros aquí y ahora?".

Son objeciones que merecen atención. Hemos insistido que el mundo es, esencialmente, mundo compartido. A todos los seres humanos, pensemos de esta o de esa manera, nos toca vivir en un mundo en común. Hay, pues, asuntos que nos interpelan a todos. Hemos insistido, además, que ese mundo compartido se constituye precisamente por la *pluralidad de perspectivas*: el ángulo desde el que alguien ve el mundo no es –ni puede ser– nunca con exactitud el mismo que el de otra persona. No se trata de ningún relativismo ni subjetivismo, pues en estos casos no hay, en rigor, mundo en común.

En lo tocante a los asuntos comunes, cuando los puntos de vista se hacen incompatibles, todos los seres humanos tenemos a nuestra disposición la terrible posibilidad de pasar a llevar al otro, atropellarlo. Es lo que se conoce como *violencia*. También cabe, aunque sea siempre más difícil, la posibilidad del *diálogo*. Este trabajo ha sido escrito desde una decidida opción por este último camino.

En efecto, la pregunta por Dios es una pregunta a la que todos, de una u otra forma, damos respuesta. Ateísmo, agnosticismo, panteísmo, indiferencia, fe explícita son maneras de dar respuesta. Y a pesar que, a primera vista, estas visiones no tienen que ver con el mundo compartido, pues el objeto a que se tiende –Dios– no sería un ente intramundano, estas respuestas tienen un impacto efectivo, real, en el mundo. Los seres humanos se agrupan en religiones, confesiones, sectas, movimientos. La fe explícita se expresa, vaya por caso, en las constituciones políticas[672]. Hay también, qué duda cabe, guerras religiosas o en que la dimensión religiosa es un factor operante. En fin, la descripción del impacto de tales respuestas en el mundo compartido es infinita y podría hacerse sin duda alguna de manera más diferenciada.

Lo que interesa aquí sobre todo es sacar a luz que, a propósito de la pregunta por Dios, también es posible optar por el camino del diálogo; diálogo, por cierto, desde la situación fundamental que consiste en asumir conscientemente la propia perspectiva. Pues bien, si ha de haber un punto de arranque del diálogo a realizar, los dialogantes han de reconocer que ya están instalados en el mundo, en un *mismo* mundo. Aun en el caso extremo del así llamado "diálogo de sordos" las personas están compartiendo esa mismidad[673], y ésta nunca se constituye exclusivamente desde mi propia perspectiva sin considerar la del otro.

Así pues, hemos intentado mostrar que la estructura del mundo da indicios para un diálogo respecto de la pregunta por Dios. Da indicios de un poder sagrado que se muestra y se esconde en determinadas experiencias humanas. Que, por otro lado, quede claro que nuestro intento de mostrar indicios es, él mismo, una perspectiva dentro de otras posibles. No pretende, pues, establecer condiciones previas a todo diálogo.

---

[672] Por ejemplo, el preámbulo de la Constitución alemana dice lo siguiente: "Im Bewusstsein seiner Verantwortung *vor Gott* und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleich-berechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben" (en: http://www.datenschutz-berlin.de/recht/de/gg/gg1_de.htm [fecha de consulta:27/01/05].

[673] Véase los lúcidos análisis del diálogo como transgresión y su diferencia con la conversación en: GIANNINI, Humberto, *La "reflexión" cotidiana*, op. cit., pp. 79-93. Cuando nosotros hablamos de diálogo incluimos la conversación, que Giannini describe con tanta maestría.

Asimismo hay que considerar que la fe explícita –que es precisamente el punto desde el cual se ha escrito la investigación– se entiende a sí misma como una adhesión de la voluntad *y de la inteligencia* al Dios que se revela. En tanto que adhesión de la inteligencia implica un paso desde una forma de pensar "natural" a otra forma de pensar que, sin suprimir la dimensión "natural", apuesta por así decir por una dimensión allende todo lo constatable por la experiencia. Mejor dicho: apuesta por una particular experiencia personal no-constatable desde, por ejemplo, el pensar científico-positivo. Es lo que se ha visto a propósito de lo sagrado en el mundo. Implica, además, que la inteligencia, cuando se da el paso de la fe explícita, no permanece intacta, siguiendo sus caminos con independencia de la voluntad. Es el hombre entero el que da el paso de la fe explícita; él con sus facultades de la inteligencia y la voluntad[674].

En este contexto es preciso no sólo recordar lo señalado en la *Introducción*: que la ciencia ontológica es, para Heidegger, absolutamente diferente de las ciencias positivas, dentro de las cuales considera él que se encuentra la Teología. Es preciso también destacar que para Heidegger *la filosofía ha de ser atea*. En un apéndice del tomo 61 de sus obras completas se dice, en efecto, lo siguiente: "La filosofía en su cuestionabilidad radical –cuestionabilidad que se asienta en sí misma– tiene que ser por principio *a-tea*"[675].

A su vez, en un pasaje de un texto escrito por esa misma época (1923), el así llamado "Informe-Natorp", Heidegger habla de asentar la vida fáctica en sí misma desde ella misma a partir de sus propias posibilidades fácticas[676]. Y a propósito de esto habla de una filosofía fundamentalmente atea[677]. Además, en

[674] En relación a este punto véanse las reflexiones de Joaquín SILVA, op. cit., particularmente el capítulo primero, titulado "La verdadera religión: la fe en busca de inteligencia" (pp. 37-131); allí presenta la manera en que el pensamiento racional, bajo el nombre de filosofía, se relaciona con la teología. Se habla allí de una referencia interna de la fe al pensamiento filosófico y teológico; se presentan, asimismo, las distintas formas en que esta mediación se ha producido a lo largo de la historia, desde los padres griegos hasta el siglo veinte.

[675] HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1985, p. 197.

[676] Cf. HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, editado por Günther NEUMANN, Reclam, Stuttgart, 2003, p. 28.

[677] Cf. loc. cit.

una nota al pie aclara lo que entiende por "ateo": no tiene que ver con una teoría del materialismo, antes bien, con que la filosofía, si "sabe" algo de Dios, se concibe a sí misma como un acto de alzar la mano contra Dios. Es, dice Heidegger, la manera en que la filosofía se pone de modo sincero ante Dios[678]. Desde este punto de vista el autor pregunta –pero con una pregunta claramente retórica, que da por supuesta la respuesta afirmativa– si la idea de una filosofía de la religión no es un absurdo puro[679]. En síntesis, la filosofía es, por esencia, atea, y la filosofía de la religión no tiene sentido alguno[680].

Hay que precisar, en todo caso, que Welte no conoció los textos que acabamos de citar. Sea como fuere, nos interesa poner de relieve que el diálogo intelectual entre ambos autores está marcado por la *tensión* entre la filosofía atea para la cual la filosofía de la religión es un sinsentido –al menos la conocida hasta el momento de la redacción de los escritos citados– y el propósito de Welte de poner por obra precisamente una filosofía de la religión, y hacerla en diálogo, entre otros, con Heidegger. Nosotros quisimos mostrar, siguiendo en esto a los discípulos de Welte y Heidegger en Friburgo, que esa confrontación dialogante y no exenta de problemas sí es posible; que los temas por ellos estudiados y sus correspondientes estrategias metodológicas son, por sobre todo, complementarias.

---

678 Cf. loc. cit.

679 Cf. loc. cit. Debemos agregar que nosotros tenemos a nuestra disposición una copia del manuscrito, más bien, del texto enviado el año 1922 a las universidades de Gotinga y de Marburgo. (Agradecemos a la *Handschriftenabteilung* de la biblioteca de la Universidad de Gotinga por el envío de la copia, que tiene el código de referencia: Cod. Ms. J. König 128). Se trata de un escrito a máquina. No es, en sentido estricto, el manuscrito, sino un texto "pasado en limpio" (concretamente por la esposa del profesor Julius Ebbinghaus) con anotaciones y subrayados. No todos, eso sí, del propio Heidegger. Llama la atención en la copia que la nota sobre el ateísmo (pp. 15-16) constituye una de las pocas que estaban incluidas originalmente en el texto; la gran mayoría de ellas fueron añadidas posteriormente por el propio Heidegger. Eso indica que, desde un comienzo, le interesó dejar en claro qué entendía por ateísmo, y que no se trata, en caso alguno, de la forma habitual de comprenderlo.

680 Heidegger moderó al final de su vida estos puntos de vista. Cf. HEIDEGGER, Martin WELTE, Bernhard, *Briefe und Begegnungen* op. cit. En la carta del 13 de agosto de 1974 Heidegger aprueba un texto de Welte que se titula "Dios en el pensamiento de Heidegger" (cf. op. cit., p. 37). Se puede, entonces, suponer que lo que Welte dice en ese artículo es suscrito también por Heidegger.

A fin de cuentas, la vida intelectual es siempre, por su propia naturaleza, diálogo. Que éste sea más o menos explícito, es otro asunto. El punto aquí está en que ese diálogo no está, las más de las veces, exento de tensiones: las diversas perspectivas nunca son asimilables a una de ellas, de manera que pensar significa, a su modo, hacerse consciente de tal tensión, afrontarla, aceptarla. Nosotros hemos intentado mostrar la complementariedad del pensamiento de Heidegger y de Welte. Con ello creemos estar aportando a un diálogo respecto de Dios y lo sacro. Si lo hemos conseguido o no, eso debe establecerlo en cada caso el lector.

COLOFON

Las 192 páginas de esta publicación se compusieron en Adobe Page Maker 7.0, tipografía Garamond Normal cuerpo 12 en 14,4. El interior se imprimió en papel bond ahuesado de 80 gramos a 1/1 color, y la portada en cuché de 270 gramos a 3/0 colores más polipropileno mate. Encuadernación costura al hilo. Impreso en los Talleres de Andros Impresores

Santiago de Chile, octubre de 2006.

MUNDO Y EXISTENCIA

CÉSAR LAMBERT

